PSICOLOGIA

Programa editorial da

LIVRARIA E EDITÔRA L O G O S

ENCICLOPÉDIA DE CIÊNCIAS FILOSÓFICAS E SOCIAIS

de Mário Ferreira dos Santos.

VOLUMES PUBLICADOS:

1) *"Filosofia e Cosmovisão"* — 2.ª ed.
2) *"Lógica e Dialéctica"* (incluindo a Decadialéctica) — 2.ª ed.
3) *"Psicologia"* — 2.ª ed.
4) *"Teoria do Conhecimento"*
5) *"Ontologia e Cosmologia"*
6) *"Tratado de Simbólica"*
7) *"Filosofia da Crise"* (problemática)

A SAIR:

8) *"O Homem perante o Infinito"* (Teologia)
9) *"Noologia Geral"*
10) *"Filosofia Concreta"*
11) *"Do Valor e do Belo"* (Axiologia e Estética)

COLEÇÃO TEXTOS FILOSÓFICOS — Sob a direção de Mário Ferreira dos Santos

"Aristóteles e as Mutações" — Com o texto traduzido e reexposto, acompanhado de comentários compendiados por Mário Ferreira dos Santos.

A SAIR:

"Obras completas de Aristóteles"
"Obras completas de Platão"
— Acompanhadas de comentários e notas.

COLEÇÃO "OS GRANDES LIVROS":

"Dom Quixote de la Mancha, de Miguel Cervantes — ilustrada, com as gravuras de Gustave Doré — 2 vols. enc.

A SAIR:

"Paraiso Perdido", de Milton, com ilustrações de Gustave Doré.
"A Divina Comédia", de Dante, com ilustrações de Gustave Doré, em 3 vols.
"Gil Blás de Santilhana", de Le Sage, com ilustrações.

ANTOLOGIA DA LITERATURA MUNDIAL:

1) "Antologia de Contos e Novelas de Língua Estrangeira" — 1 vol.

A SAIR:

2) "Antologia de Contos e Novelas de Língua Estrangeira" — 1 vol.
3) "Antologia de Contos e Novelas de Língua Portuguêsa" — 1 vol.
4) "Fábulas e Apólogos" — 1 vol.
5) "Antologia do Pensamento Mundial" — 1 vol.

MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS

PSICOLOGIA

2.ª Edição

ENCICLOPÉDIA DAS CIÊNCIAS FILOSÓFICAS E SOCIAIS

VOL. III

LIVRARIA EDITÔRA LOGOS LTDA.
ALAMEDA ITU, 452 — TELS. 31-3365 e 31-0238
SÃO PAULO
1 9 5 6

1.ª edição Agôsto de 1953

2.ª edição Abril de 1956

Todos os direitos reservados

Obras de

MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS

PUBLICADAS:

"*Filosofia e Cosmovisão*" — 2.ª ed.
"*Lógica e Dialéctica*" — 2.ª ed.
"*Psicologia*" — 2.ª ed.
"*Teoria do Conhecimento*" — (Gnoseologia e Critèriologia)
"*Ontologia e Cosmologia*" — (As ciências do Ser e do Cosmos)
"*O Homem que Foi um Campo de Batalha*" — Prólogo de "Vontade de Potência", ed. Globo — Esgotada
"*Curso de Oratória e Retórica*" — 4.ª ed.
"*O Homem que Nasceu Póstumo*" — (Temas nietscheanos)
"*Assim Falava Zaratustra*" — Texto de Nietzsche, com análise simbólica — 2.ª ed.
"*Técnica do Discurso Moderno*"
"*Se a esfinge falasse...*" — Com o pseudônimo de Dan Andersen — Esgotada
"*Realidade do Homem*" — Com o pseudônimo de Dan Andersen
"*Análise Dialéctica do Marxismo*"
"*Curso de Integração Pessoal*" — (Estudos caracterológicos)
"*Tratado de Economia*" — (Edição mimeografada) — Esgotada
"*Aristóteles e as Mutações*" — Reexposição analítico-didática do texto aristotélico, acompanhada da crítica dos mais famosos comentaristas.
"*Filosofia da Crise*" — (Problemática filosófica)
"*Tratado de Simbólica*"
"*O Homem perante o Infinito*" — (Teologia)

NO PRELO:

"*Noologia Geral*"
"*Assim Deus falou aos homens*" — Coletânea de trabalhos publicados com o pseudônimo de Mahdi Fezzan

A PUBLICAR:

"*Os versos áureos de Pitágoras*"
"*Pitágoras e o Número*"
"*Do Valor e do Belo*" — (Axiologia e Estética)
"*Tratado de Esquematologia*"
"*Teoria Geral das Tensões*"
"*Filosofia Concreta*"
"*Dicionário de Filosofia*"
"*Filosofia e História da Cultura*"
"*Tratado Decadialéctico de Economia*" — (Reedição ampliada do "Tratado de Economia")

* *"Temática e problemática das Ciências Sociais"*
* *"As três críticas de Kant"*
* *"Hegel e a Dialéctica"*
* *"Ética"*
* *"Dicionário de Símbolos e Sinais"*
* *"A Arte de Pensar"*
* *"Práticas Oratórias"*
* *"Os Grandes Discursos"*

TRADUÇÕES:

* *"Vontade de Potência"*, de Nietzsche
* *"Além do Bem e do Mal"*, de Nietzsche
* *"Aurora"*, de Nietzsche
* *"Diário Íntimo"*, de Amiel
* *"Saudação ao Mundo"*, de Walt Whitman

ÍNDICE

TEMA I

Art. 1 — Síntese noológica do funcionamento psíquico 11
Art. 2 — Psicologia — Vida mental e suas leis 21
Art. 3 — Factos psíquicos: objecto da Psicologia 29
Art. 4 — Psicologia e as ciências físicas 39
Art. 5 — A Psicologia comparada 45

TEMA II

Art. 1 — Pensamento e personalidade 51
Art. 2 — Consciência e Inconsciência 57
Art. 3 — Crítica decadialéctica e noológica do consciente e do inconsciente 67

TEMA III

Art. 1 — Atenção 75
Art. 2 — Personalidade. Formação, forma e idéia do Eu 87
Art. 3 — Principais tipos de caracteres 101

A SENSIBILIDADE

TEMA IV

Art. 1 — Introdução ao estudo da sensibilidade 107
Art. 2 — Percepção. O mundo exterior — Erros, ilusões e alucinações 115
Art. 3 — A memória 133
Art. 4 — O Instinto 143

TEMA V

Art. 1 — A actividade. O hábito 159

A AFECTIVIDADE

TEMA VI

Art. 1 — O funccionar afectivo 165
Art. 2 — Prazer e dor. As emoções 175
Art. 3 — As tendências e as inclinações. As paixões .. 187
Art. 4 — A imaginação. Fantasia 199

A INTELECTUALIDADE

TEMA VII

Art. 1 — Associação de idéias — Classificação. Teorias 207
Art. 2 — A abstracção 219
Art. 3 — O Juízo e classificações. Raciocínio. Espécies de raciocínio 235
Art. 4 — Direção do Conhecimento. Princípio de finalidade 241
Art. 5 — Sinais e linguagem — A linguagem e o pensamento 251
Art. 6 — Vontade e desejo 255

TEMA VIII

Art. 1 — Teorias modernas da Psicologia 261
Art. 2 — A psicanálise 269
Art. 3 — Teoria da assimilação de Piaget 281
Art. 4 — Crítica à teoria do tacteamento 285

TEMA I

ARTIGO 1

SÍNTESE NOOLÓGICA DO FUNCIONAMENTO PSÍQUICO

Como o expusemos em "Filosofia e Cosmovisão", o têrmo Noologia tem para nós um sentido específico. Embora usado esporàdicamente durante o Renascimento, empregado por Kant em sentido restricto, quando se referia à filosofia noológica de Platão, em face do empirismo aristotélico, — e modernamente por Eucken, que considera o noológico como uma superação da psicologia, à qual não pode ser reduzida, pois se refere ao aspecto criador do nosso espírito, — damos ao têrmo uma acepção precisa.

Há lugar para a construção de uma nova disciplina que englobe em seu âmbito todo o proceder do espírito humano, quando criador ou não, em suas raízes somáticas, bem como em sua capacidade assimilativa, em face do cultural-histórico. Dessa forma, a Noologia, como a entendemos, é uma disciplina que tem como objecto não só os fundamentos do nosso espírito, com suas raízes psicológicas, como em sua interactuação com o realizar-se cultural, o histórico-social, bem como seus fundamentos ontológicos.

A origem da palavra vem do têrmo grego *nous*, espírito, que se distingue do têrmo mais específico *psykhê*, alma.

Inclui a Noologia, em seu âmbito, o estudo da Psicologia, embora apresente o facto psicológico um aspecto noológico, cuja especificidade só poderá ser examinada oportunamente.

Não poderíamos penetrar no estudo da Psicologia, sem que o precedêssemos por uma rápida, sucinta e clara síntese noológica, que nos abrirá novas possibilidades ao exame dos factos psíquicos, bem como permitirá que os mesmos se apresentem com mais clareza. Em "Noologia Geral" êsses aspectos serão

analisados em face das grandes contribuições que a ciência moderna oferece ao estudo de temas de tal importância. Por ora, queremos apenas esboçar uma visão geral, suficiente para uma nítida colocação dos temas da psicologia, bem como acrescentar alguma compreensão decadialéctica, segundo as normas já expostas em nossos livros "Dialéctica" e "Decadialéctica", onde estabelecemos uma metodologia, de emprêgo útil e imediato, e que permilação, ora dejecta-os quando não assimilados.

Todo organismo vivo é um ser de máxima heterogeneidade, onde a intensidade prepondera sôbre a extensidade, e que se heterogeneiza ante o mundo ambiente, onde está imerso, outro e oposto a êle, mas do qual, naturalmente, depende. Mostra-nos a biologia que êsse ser vivo, organizado, mantém trocas com os elementos ambientais e que, ora os incorpora ao organismo por assimilação, ora dejecta-os quando não assimilados.

Suas necessidades vitais são aplacadas por essa incorporação de *bens*, que permitem, assim, que se torne *apto* à vida, que *perdure*. O aplacamento das necessidades processa-se, para tornar-se *apto* ao meio ambiente, pelas trocas que terá de efectuar, isto é, por *sua adaptação*, que é um estado de harmonia, de equilíbrio dinâmico entre êle, o meio ambiente, que o cerca. Como organismo, múltiplo em suas funções, estas manifestam não ser de uma rigidez invariante, pois admitem, dentro do seu campo funcional, uma escalaridade, que permite àquêle pôr-se de acôrdo, *acordar-se*, no todo ou em parte, como meio, quer por modificações internas, quer por modificações externas, a fim de sobreviver. Essas adaptações, cujo tema pertence sobretudo à biologia e às ciências afins, dão-se dentro de uma escala limitada, além da qual o organismo não pode ultrapassar, por sobrevir-lhe, inevitàvelmente, a morte.

A adaptação é assim restricta às disponibilidades do organismo.

Constrói a biologia, desta forma, um esquema funcional da adaptação, que se processa pela acomodação (*ad commodo*), conformação, em dar forma *ad*, dirigindo os esquemas para o meio ambiente. E acomoda-se o ser vivo ao meio ambiente com o que tem, com o conjunto de seus esquemos biológicos, tornando-se *como* as coisas. E em face delas, e segundo êsses esquemas que se acomodam, e dentro do seu âmbito, retira do meio ambiente o que

lhe é assimilável, de *ad simil*, *de semelhante à...*, realizando a *assimilação*. Dêste modo, funciona a adaptação por

adaptação { acomodação — exteriorização dos esquemas *ad...*
assimilação — tornar semelhante, segundo os esquemas, ao que se assemelha aos esquemas, *ad simil*

Na adaptação biológica, há

1) incorporação dos elementos assimilados pelas funções metabólicas do organismo;

2) criação de novos esquemas globais, que se estructuram, segundo as experiências por que passam, que lhes dão nova ordem, os quais, enriquecidos das novas experiências, vão, por sua vez, acomodar-se, incluindo, memorizadas, conscientemente ou não, as experiências anteriores, o que explicaria as adaptações adquiridas, distintas das fixas, que seriam as normais dos esquemas biológicos.

Discute-se se há adaptações adquiridas ou não, e se elas não são apenas possibilidades actualizadas das adaptações fixas, isto é, do conjunto dos esquemas biológicos prèviamente dados.

Por implicar êste tema o conhecimento de outras importantes categorias da psicologia, no decorrer dêste livro teremos oportunidade de examiná-lo.

Como os sêres vivos são mais ou menos complexos, entre êles conhecemos os que em seu funcionamento revelam uma diferenciação tal de funções, que são portadores de um sistema psíquico complexo, como os animais superiores e, entre êles, o homem, tema de nosso estudo, que dêles se diferenciou ainda mais por ser portador de um espírito (*nous*), que é criador.

E êsse sistema psíquico, como se observa, funciona dentro do campo da biologia, por adaptações que levam à incorporação de elementos do mundo exterior assimilados, mas se distingue por construir *seus próprios esquemas*, esquemas psíquicos, que não funcionam por incorporação biológica, mas por assimilações de outra ordem, o que leva a distinguir a psicologia das ciências naturais, quanto a êste ponto, e torná-la, por sua vez, *irredutível à biologia*, em oposição a todos os que se deixam empolgar pelas interpretações biológicas, que pretendem, como logo se vê, explicar os factos psíquicos, reduzindo-os a meras manifestações biológicas.

E é no corpo dêste livro que essas diferenças tão importantes vão transparecer aos poucos. Mas antes de examinar êste ponto, faz-se mister explanar outros que, embora elementares, são, no entanto, fundamentais para uma boa inteligência do assunto que ora abordamos.

Colocando-nos em face do exame dos sêres vivos superiores, vemos que dispõem êles, para seu contacto com o mundo exterior, além do que compõe pròpriamente sua parte somática (de *soma*, em grego, corpo), uma parte que se diferenciou funcional e estruturalmente, que é o seu sistema nervoso, que entra em contacto com o mundo exterior através de meios, órgãos, que são chamados órgãos dos sentidos.

Os factos do mundo exterior são sensorialmente captados por êsses sentidos, mas condicionados ao seu alcance.

Sabemos, por exemplo, que nossos ouvidos *sentem* (e a sensação será analìticamente estudada mais adiante) as vibrações moleculares do ar, que vão de um limite de 16 vibrações a 20.000, mais ou menos. Tôda vibração molecular, superior ou inferior a êsse campo delimitado, escapa-nos totalmente, embora tenhamos meios técnico-científicos para medí-las. Vê-se desde logo que a assimilação de vibrações moleculares do ar (sons) está condicionada ao alcance dos nossos esquemas auditivos; portanto o nosso *conhecimento* é também limitado. E se hoje conhecemos que outras vibrações se dão e nos escapam, não temos delas uma sensação, mas apenas um conhecimento, distinção que é importante fazer, e que esclarece, desde já, pelo menos, uma diferença importante no nosso conhecimento: a que nos é dada pelos sentidos, de modo *imediato*, sem outro meio que êles mesmos, e um conhecimento *mediato*, que obtemos por outros meios, que nos permitem *conhecer e não sentir* o que ultrapassa os limites esquemáticos sensíveis.

E o que se dá com o ouvido, de modo análogo se dá com os outros órgãos. Hoje sabemos que a "nossa" luz é apenas uma ínfima faixa das vibrações electro-magnéticas, e que nossos olhos são *aptos* a sentir apenas uma parte, embora o conheçamos não sentimos, senão através de seus efeitos, o que ultrapassa a essa faixa.

Os esquemas naturais, bio-fisiológicos que dispomos permitem-nos uma adaptação (acomodação + assimilação), condicionada ao seu alcance e para conhecermos *além ou aquém*, precisamos de outros esquemas, que a êles agregamos, como aparelhos técnico-científicos, etc.

Mas tais aparelhos não nos podem dar os factos como êles são, mas apenas *traduzí-los* aos nossos esquemas, para que dêles tenhamos sensações, pois quando o microscópio nos aumenta cem vêzes um minúsculo ser, de um milionésimo de milímetro de extensão, não nos permite *que o vejamos como êle é, mas que o vejamos ampliado à nossa faixa esquemática*.

Vemos, assim, que nossos meios de contacto com o mundo exterior são de âmbito limitado. Além disso, sabemos que os nossos órgãos dos sentidos não alcançam todos os campos dos factos, mas apenas um muito limitado, que graças à construção de outros esquemas nos é permitido traduzí-los aos que nos são naturais.

Patenteia-se para nós que dispondo apenas de nossos esquemas psíquicos, não poderíamos conhecer além de uma faixa diminuta do existir. Mas, e eis o ponto importante, e que distingue o homem dos animais:

somos capazes de construir novos esquemas e com êles conhecer mais.

E êsse *ser*, aqui, é *poder*. E podemos, não só com os esquemas psíquicos que dispomos, estruturá-los de modo a construir novos esquemas globais, que permitam novas acomodações e novas assimilações, ampliando, assim, as nossas possibilidades, como também construir *meios*, utilizar elementos do mundo exterior, ordenados sob novos esquemas, para que sirvam de instrumentos, não só de domínio dos factos exteriores, mas também para conhecê-los.

Conhecer e dominar, dominar e conhecer, temos aí dois aspectos importantes que distinguem o homem dos animais pois êstes dispõem apenas de meios fisio-psicológicos para adaptarem-se ao meio exterior.

Dessa forma, a adaptação do homem é já noética e não puramente psíquica. E é noética porque o nous se manifesta nessa capacidade criadora de esquemas.

O homem é apenas portador de um psiquismo, mas de um psiquismo que é capaz de fundar um espírito.

Sem necessidade de discutir se êsse espírito é substancialmente diferente do psiquismo, ou de outra ordem de ser (espiritual, por exemplo), diferente absolutamente da que é componente do corpo, podemos, de antemão, pois tais discussões virão em seu tempo e em trabalhos posteriores, dizer que o homem é um ser diferente

dos animais, ou por ser portador de um diferenciador de outra ordem, ou por se ter diferenciado dos mesmos.

Quer nos coloquemos numa ou noutra posição, ninguém deixará de reconhecer que o homem é um *animal diferente*, porque é portador de um *nous*, porque *cria*.

É fácil agora, e ainda analìticamente, esboçar aspectos gerais que nos sirvam de ponto de partida para o estudo da psicologia.

É por meio dos nossos sentidos que estamos em contacto com os factos do mundo exterior, que os intuímos, como já estudamos em "Filosofia e Cosmovisão". Mas como já vimos nesse mesmo livro, nossas intuições apresentam aspectos distinctos que podemos diferenciar desde logo.

Tenho à minha frente vários objectos. E meus olhos que estão acomodados nesta direção, assimilam as formas, as côres, as posições dêsses objectos, etc.

Vejo que uns são semelhantes ou diferentes dos outros, e sinto mais simpatia por êste que por aquêle livro.

Nesse conjunto de intuições, que acabo de ter, verifico, no entanto, que há tamanhas diferenças, que me permitem classificar diferentemente as intuições. Pois, quando vejo os livros, tenho uma *intuição sensível*, que posso compreender apenas como funcionamento da minha sensibilidade (sensório-motriz). Mas quando intuo diferenças e semelhanças, procedo a uma escolha, a uma separação, realizo uma *intuição intelectual*. Ao sentir em mim *simpathia* ou *antipathia* capto estados afectivos.

Dessa forma, vejo que noològicamente funciono, quanto à intuição, de maneiras diversas, pois tenho *intuições intelectuais* e *intuições afectivas*, além das *intuições sensíveis*.

E como nos mostram os conhecimentos que hoje dispomos do funcionamento do nosso psiquismo, nosso *Nous* funciona polarizando as intuições.

Vejamos o esquema abaixo, para analisá-lo sucintamente a seguir:

Sensibilidade
intuição sensível

Afectividade	*Intelectualidade*
intuição *páthica*	intuição intelectual

A polarização de afectividade e de intelectualidade é algo que se processa a posteriori, como veremos. A criança, quando nasce, é pura sensibilidade e suas intuições são meramente sensíveis. E quanto à interiorização, ponto fundamental do seu futuro *eu*, essas sensações se manifestam dentro de uma polarização de prazer-desprazer.

Sensibilidade
prazer-desprazer

A intuição intelectual, que capta diferenças e semelhanças, permitirá distinguir, comparar, e futuramente, quando desenvolvido o psiquismo, classificar os factos do mundo exterior. Essa função classificadora, generalizadora, porque capta as generalidades, o que se repete, é a função operatória da intuição intelectual, em seu desenvolvimento. Ela acaba por estructurar a Razão, enquanto a captação pura e simples do facto em sua homogeneidade e heterogeneidade, dado como singularidade, é o que se chama comumente de *intuição*, que é sempre uma captação da singularidade. Então temos uma polarização que vamos chamá-la de

Intelectualidade

Intuição	*Razão*
captação do singular	captação da generalidade

Nossa intelectualidade funciona, portanto, desdobrando os factos: quando captados pela intuição como *singularidade*, os quais pela acção generalizadora da razão são universalizados.

Assim temos uma intuição intelectual dêstes livros ao captar simultâneamente suas diferenças e semelhanças. Mas a razão vai interessar-se, para dar ordem ao caos dêsses acontecimentos, em classificar os factos, segundo as notas repetidas, como já tivemos ocasião de examinar no livro citado, e construir os *conceitos*.

Mas verifica-se aqui, nessa polarização do nosso espírito, *nous*, que nós nos colocamos em face de... A dicotomia aqui entre sujeito e objecto é flagrante para uma acentuação da objectividade, que só é concebida por oposição a uma subjectividade. Objectividade e subjectividade são esquematizações intelectuais, e permitem à razão construir a Lógica Formal, enquanto a intuição, desde

que é valorizada, actualizada, dá-nos o ponto de partida para o que se chama comumente de posição irracionalista.

Vemos tal modo de proceder na polêmica entre existencialistas e essencialistas. Os primeiros tendem a valorizar a função intuitiva da intelectualidade, a valorizar a singularidade; os segundos a valorizar a função generalizadora, o que os leva a dar uma hierarquia mais alta à essência. No entanto, desde logo se vê que êsse dúplice funcionamento dialéctico do nosso espírito, no campo da intelectualidade, facilita-nos que os consideremos sintèticamente, sem rejeitá-los.

Verifica-se também fàcilmente que no campo da afectividade dá-se outro proceder. Quando sentimos simpatia ou antipatia, não as colocamos nas coisas. A simpatia e a antipatia não estão nas coisas, mas em nós. O simpatético e antipatético, objectivados por nós, são sentidos, vividos por nós. Nós somos a simpatia e a antipatia. Vê-se aqui a dicotomia entre sujeito e objecto não marcar uma separação, pois o sujeito é o próprio objecto que sente a *si* mesmo, que intui a si mesmo, que em si mesmo se desdobra, distingue-se, sem deixar de ser a si mesmo. Em vez de uma separação crescente do sujeito e do objecto, como se verifica na intelectualidade, temos aqui uma *fusão,* pois os dois se identificam num só.

Portanto, o nosso espírito funciona dialèticamente: de um lado, por uma função desdobradora da realidade em sujeito e objecto; do outro, por uma função identificadora de sujeito e objecto.

E não funcionam êstes dois polos do nosso espírito separadamente, pois embora se distingam, há na intelectualidade sempre afectividade, que se revela no *interêsse,* como há na afectividade a intelectualidade, que se revela na conceituação afectiva.

E assim como a sensibilidade funciona pela polarização prazer-desprazer, também a afectividade e a intelectualidade revelam outras dicotomias. Vejamos o esquema abaixo:

Sensibilidade
prazer-desprazer

Afectividade	*Intelectualidade*	
	Intuição	*Razão*
simpatia e antipatia	certo e errado	verdadeiro e falso

A razão constroi a lógica formal, com sua dicotomia, que é excludente, o verdadeiro e o falso. A intuição, sua lógica intuitiva, escalar, de mais ou de menos, de certo e errado. A afectividade, sua lógica afectiva, que se manifesta através da simpatia e da antipatia, como agradável ou desagradável, da escalaridade dos gostos, e de tôdas as valorações e valorizações subjectivas.

Os juízos, que se formam aqui, são juízos de valor, que são intelectualizados pela razão. A razão constroi juízos operatórios; a intuição, juízos de existência, e a sensibilidade, raiz de ambos, também tem a sua lógica, que é a lógica dos órgãos, a lógica somática, que são os instintos.

Colocado o nosso espírito nestes têrmos, estamos aptos agora, dentro do campo da psicologia, a estudar as categorias noológicas que nos permitirão, por um desenvolvimento dialéctico, visualizar os factos psíquicos de outro prisma, mais concreto portanto, que servirá de base para os futuros temas, que em "Psicogênese e Noogênese", e em outros trabalhos teremos oportunidade de estudar.

Será no estudo particular dêstes campos do nosso espírito e na sua interactuação, que exporemos a Psicologia. Tal modo de proceder levor-nos-á, naturalmente, a colocar os factos psíquicos em outras posições. Não deixaremos, porém, de tratar do modo como freqüentemente são êles estudados, realizando análises decadialécticas do tema, dentro do que já esboçamos em nossa "Decadialéctica", e condicionando-os, ainda, ao aspecto noológico, que nós, muito sucintamente, apresentamos de forma sintética neste artigo introdutório e que receberá futuros desenvolvimentos. (1)

(1) Em nosso "Tratado de Esquematologia", estudamos a formação dos esquemas e sua complicação. Nessa obra, que complementa os livros de Noologia, examinaremos a presença da esquemática infantil, e ainda a mais distante, da biologia, nos esquemas do homem adulto e na esquemática histórica dos grandes ciclos culturais.

TEMA I

ARTIGO 2

PSICOLOGIA — VIDA MENTAL E SUAS LEIS

A observação do que se publica no mundo inteiro, evidencia que estamos atravessando uma época em que a Psicologia está em primeira plana. Nunca, em tôda a história da humanidade, houve tanto interêsse por ela como hoje, e nunca essa palavra foi tão empregada.

Quando Aristóteles, em seu "Tratado da Alma", abordou temas de psicologia, estava muito longe de calcular que êstes viessem a ter, como têm hoje, um interêsse tão acentuado.

Graças ao desenvolvimento da ciência, a Psicologia ingressa agora num terreno novo. Foi Locke (1632-1704), filósofo inglês, que procurou separá-la da metafísica, à qual, até então, estava subordinada. Posteriormente, Hume (1711-1776), James Mill e John Stuart Mill prosseguiram nesse trabalho, realizando observações valiosas, que vão constituir os fundamentos dêsse edifício gigantesco, que hoje se constrói, e que é a Psicologia moderna.

Origem etimológica

A palavra psicologia é formada de duas palavras gregas: *psykhê*, que significa alma, e *logos* que significa ciência, tratado. Por isso, etimològicamente, a psicologia é a ciência da alma, e esta tem sido a definição clàssicamente aceita. O têrmo *Psychologia* foi criado por Melanchton e usado por Glocemo (Sec. XVII).

A expressão *alma* refere-se a algo que a experiência exterior não pode alcançar, salvo as suas manifestações, como é considerada pela metafísica clássica, pois os teólogos sempre consideraram a alma um ser espiritual, forma do corpo, e que sobrevive à

morte dêste. É ela a sede de nossos sentimentos e de nossos pensamentos, permanecendo imutável, apesar de todos os estados transeuntes pelos quais ela passa.

Psicologia moderna

A psicologia, modernamente, não estuda a alma sob êste aspecto, embora não tome uma posição decidida quanto ao problema do espiritual e do material, ou seja, não é nem materialista nem espiritualista. Ela restringe o objecto de suas pesquisas, observações, análises, nos quais procura descobrir a legalidade dos chamados fenômenos psíquicos, regionalmente, isto é, circunscreve-se a um campo restrito, sem maiores preocupações de carácter metafísico, pois seria invadir seara alheia. O estudo metafísico da Psicologia pertence à Noologia e à Cosmologia.

A Psicologia não pode penetrar no terreno das origens, muito embora no decorrer da sua actividade, tenha ela que tocar em temas que interessam mais diretamente à filosofia, pois dizem respeito a objectos, que só filosòficamente podem ser tratados.

Esta parte chamaríamos de "filosofia da psicologia", cujos limites procuraremos evidenciar.

Modernamente, a Psicologia tomou um carácter científico, afastando-se da teoria clássica. A observação dos fenômenos psíquicos, tais como os da consciência, as sensações, os sentimentos, os raciocínios, os complexos, a memória, os desejos, etc. permitiram fôsse ela construída sôbre bases científicas, principalmente depois que lhe foi aplicado o método experimental.

Desta forma, a psicologia procura evidenciar, no fenômeno psicológico observável, não mais uma faculdade, mas estabelecer relações de sucessão regular entre os fenômenos psicológicos. Na clássica, a alma era considerada como possuidora de determinadas faculdades, tais como a percepção, o raciocínio e a volição. A psicologia moderna não fundamenta mais os fenômenos psíquicos sôbre faculdades, e quando emprega êste têrmo o faz como uma expressão cômoda, para compreensão geral.

É ela o estudo de certos campos de consciência que formam o nosso psiquismo, e segundo a tendência mais moderna da filosofia, êstes são irredutíveis, isto é, não se reduzem a outros. Assim, os fenômenos psíquicos não podem ser explicados apenas como meros fenômenos biológicos, como êstes não podem ser explicados como meros fenômenos fisiológicos, nem êstes como simples fenômenos físicos, como já vimos. Há estructuras que formam campos irredutíveis no conhecimento. A psicologia tem um campo próprio da acção, um objecto próprio irredutível às outras ciências. A idéia da faculdade era considerada antigamente como um poder especial de fazer ou sofrer um certo gênero de acção.

A teoria das faculdades não admitia uma cisão do psiquismo.

A alma era considerada como uma unidade indissolúvel, que se manifesta ora como pensamento, ora como actividade (vontade), ora como sentimento. Desta forma, segundo as operações da alma, segundo sua maneira de actuar ou de sentir, é que se manifestavam estas faculdades.

A psicologia moderna dispensa as expressões *alma* e *faculdade*, em vista das acepções pronunciadamente metafísicas que têm, e transforma-se numa *ciência da vida mental e das suas leis*, ou seja, numa *ciência dos estados de consciência* enquanto tais, usando as observações e as experiências como meios para a construção dos seus princípios. *Por isso se manifesta na psicologia moderna mais um trabalho de investigação dos factos do que a construção de grandes sínteses ou de sistemas.*

Numerosos são os psicólogos que se preocupam mais com a observação dos factos isolados ou do seu entrelaçamento, sem se aterem a uma concepção geral, nem tampouco se proporem a construir sistemas, por considerarem que, no ponto em que nos encontramos, muito afastados ainda estamos de podermos realizar esta grande síntese que caberia aos vindouros.

Não obstante, são também numerosos aquêles que constróem sistemas cerrados de psicologia, os quais, na maior parte das vêzes, não têm podido vencer o tempo e caem espetacularmente, enquanto outros se arrastam dentro de uma existência estéril, prestes a serem abandonados. Absolutamente tais factos não são um argumento contra a psicologia, pois considerando o pouco tempo em que se tem realmente empreendido um estudo mais coordenado e científico dos factos psíquicos, é natural que todos êstes aconte-

cimentos se processem, e que conheçamos tantos malogros quantas indecisões. Tal trabalho de coordenação só poderá ser inspirado por um sentido universalizante, como o que possui a filosofia, depois de uma obra cuidadosa de selecção das observações obtidas, o que exigirá não pouco tempo e muitos esforços.

E doutra forma não poderia ser, pois o homem, só mesmo num outro estágio de sua vida, poderia preocupar-se com os fenômenos psíquicos, se considerarmos quanto foi absorvido no decorrer de sua existência pelos fenômenos físicos, pelos factos da existência do mundo exterior, que lhe diziam tanto respeito à vida, à existência.

A psicologia exige uma visão introspectiva, isto é, uma reflexão sôbre nós mesmos, uma atenção sôbre os sentimentos, as idéias, vontade, o que naturalmente exige uma fase mais culta, mais avançada, o que só poderia verificar-se em épocas e em pessoas, cujas condições fôssem tais que permitissem esta direção introspectiva, êsse examinar a si mesmo. É por isto que verificamos, através da linguística, que as palavras usadas para expressar factos psíquicos são tôdas de origem física, mas com nova acepção. Assim, se verificarmos as palavras usadas ainda hoje pela psicologia, veremos o têrmo *alma* que significa etimològicamente sôpro; clara, obscura, límpida, cristalina, sombria, confusa; espírito forte, fraco, débil, vontade dura, mole, etc., e se examinarmos as expressões que são formadas de vocábulos de origem grega e latina, verificaremos que, etimològicamente, são palavras que expressam factos físicos. É de se notar também que a clareza de um vocábulo usado em psicologia está diretamente relacionada a um facto físico. Assim quanto mais uma palavra encerra em si a expressão do que conhecemos do mundo exterior, mais forte é ela para expressar um facto psíquico do mundo interior. Esta é também uma razão porque a Psicologia, apesar de seus esforços, não pode separar-se fàcilmente de certos preconceitos, que são produtos da vida de relação do homem com o seu mundo ambiente, e também o que leva a tantos erros de profundas conseqüências.

Divisão da Psicologia

Wolf (1679-1754) dividiu a Psicologia em:

1) *Psicologia racional* (como a chamavam os escolásticos) — a que busca o fundamento metafísico dos factos psíquicos, que aborda os temas da existência da alma, da sua imortalidade, etc. Está incluída na Metafísica (e será estudada na "Noologia").

2) *Psicologia empírica* — a que se cinge em observar os fenômenos psíquicos e a estabelecer e a captar as causas, leis, condições de seu surgimento, cujas afirmações são controláveis pelos factos. Segue esta os métodos científicos, e está para a psicologia racional como estão as ciências naturais para a filosofia natural. Tal não impede haver entre ambas pontos de contacto, o que é realizado sobretudo pela Noologia.

Podem estabelecer-se outras classificações, mas se considerarmos o estado actual dos estudos filosóficos, a de Wolf permanece viva, pois poderíamos apenas distinguir, na experimental, uma psicologia teórica ou geral, como a que expomos neste livro, que é uma psicologia de observações, teòricamente estructurada, e uma psicologia de laboratório (freqüentemente chamada de *experimental*), solução que bem corresponde às razões de V. Egger.

Uma terceira possibilidade de classificação seria a *Psicologia prática* ou *aplicada*, de base empírica, mas construída através de buscas metódicas e da contribuição geral de homens experimentados, que, nas mãos de especialistas, transformam-se num conjunto de normas práticas, não só de observação como de aplicação, sem, no entanto, desprezar as contribuições dos outros ramos da Psicologia.

Também se usa muito a expressão *psicologia em profundidade* e também, *psicologia da profundidade*. Distingui-la-íamos como a que orienta as suas observações e buscas no mais íntimo do ser humano, como o procede a psicanálise, em seus diversos sectores e tendências, bem como práticas afins. Considerando todos êsses aspectos, pode enunciar-se não pròpriamente uma definição da psicologia geral, mas um caracterizar-se da mesma, que vale por uma definição:

A psicologia é um saber teórico e prático dos factos psíquicos, que partindo da observação dos mesmos, busca determinar suas condições, natureza, causas, constantes, leis, bem como aplicar seus conhecimentos em benefício do homem.

Nesse enunciado, incluímos já a contribuição da psicologia a outras ciências, como à educação, à sociologia, à moral, etc.

Há um preconceito muito comum entre psicólogos modernos, mais afeitos à psicologia empírica, de que a psicologia clássica era meramente abstracta. Entre os escolásticos foram distinguidas perfeitamente as observações de ordem empírica de as meramente especulativas.

Que a psicologia, seguindo as normas científicas, deve ser uma "psicologia sem alma", nada se há de alegar, pois não cabe pròpriamente à ciência, no sentido em que geral tomamos êsse têrmo, investigar num terreno que é meramente filosófico.

A alma não é um "tema superado", como ingenuamente o declaram alguns psicólogos modernos. Já há muita coisa "superada" na psicologia moderna, mas o tema da alma impõe-se hoje mais exigente do que nunca, e é essa a razão porque o psicólogo, quando se afasta da filosofia, tende a tornar-se um mero empírico, sem alcançar o que há de mais profundo em matéria tão importante. Ninguém pode negar as grandes contribuições da psicologia moderna, mas seria manifestação de palmar ignorância negar as valiosíssimas contribuições da psicologia clássica.

Resumo histórico

Um pouco de história muito nos ajudará a compreender o papel que cabe ao passado e ao presente.

Os temas psicológicos sempre interessaram aos estudiosos. Pitágoras já o havia examinado como uma das mais importantes regiões da *Mathesis*, a suprema instrucção (cujo conteúdo etimológico, para os pitagóricos, é formado do étimo *ma*, de onde *man, men, mente, homem, mãe*, etc., que significa pensamento, e *thesis* positivação, positividade). A Mathesis é o pensamento com positividade, o conhecimento supremo positivo, cujo afanar-se em conhecê-lo, por amor a êsse saber, é a *philosophia*, amor *philos*, ao

saber, *sophia*. Em Platão vamos encontrar os temas psicológicos, com bastantes constribuições pitagóricas, patentes em seus famosos e imortais diálogos. Em Aristóteles no *Peri Psykhês* e no *Peri aistheseos — kai aisthetôn — e em Peri mneseôs kai anamneseôs* (De anima, De sensu et sensato, De memoria et reminiscentia), e ainda em outras de suas obras, encontramos valiosos estudos sôbre temas psicológicos de uma eterna actualidade. A obra aristotélica contribuiu extraordinàriamente aos estudos escolásticos, durante a Idade Média e Idade Moderna, cujos temas estão presentes nos estudos noológicos que dêles não prescindem.

Aristóteles partiu da experiência, enquanto Platão admitia idéias inatas, cujo verdadeiro sentido não é possível precisar aqui. Mas não se pode negar que as grandes contribuições da esquematologia moderna vêm em abono das teses dêste último, nem negar o sentido empirico-racionalista de Aristóteles. Ademais os grandes estudos ùltimamente realizados sôbre a psicologia infantil, e as investigações processadas no campo dos primitivos actuais, de povos de cultura inferior, contribuem com novos argumentos em favor de teses estudadas cuidadosamente pelos escolásticos.

Estamos já penetrando num terreno de concreção das positividades obtidas pela psicologia, e não mais com o intuito de excluir o que se realizou no passado, como o desejavam certos psicólogos, ignorantes dos estudos escolásticos. Na fase da patrística (dos antigos padres), predominava o pensamento platônico, como vemos em Santo Agostinho. No entanto, no período da escolástica, sobretudo com São Tomás a contribuição aristotélica é melhor aproveitada, até alcançarmos, na época moderna, a contribuição materialista, e as de Locke, Hume, Mill, Bain, Hartley, etc. e mais próximos a nós, James Fechner, Thorndike, Watson, Ribot, até a grande contribuição da psicologia em profundidade, com Freud, Adler, Jung, e as contribuições de Piaget, que abrem novos horizontes que permitem sintetizar o que de positivo se realizou no decorrer de tantos séculos. À proporção que tratemos dos temas principais da psicologia, ao longo dêste livro, não deixaremos de salientar as diversas soluções apresentadas no decorrer dos séculos, bem como a acentuação do que há de positivo, favorecendo assim ao leitor uma visão mais concreta da psicologia, visão que ainda não deu todos os seus frutos, mas cuja promessa é alviçareira.

TEMA I

ARTIGO 3

FACTOS PSÍQUICOS: OBJECTO DA PSICOLOGIA

O objecto, portanto, da psicologia são os *factos psíquicos*. Em "Filosofia e Cosmovisão" estudamos o que é facto. É um sinônimo de fenômeno, mas que deve ser distinguido: o fenômeno (de *phê*, aparecer) é o facto enquanto aparece. Dessa maneira, um facto psíquico inconsciente, que não *aparece*, não deixa de ser um facto, mas ao qual não conviria empregar o têrmo fenômeno, nem falar em fenômenos, mas sim factos psíquicos inconscientes.

Impõe-se distinguir *factos psíquicos* de *factos físicos*.

Primeiro: individualidade dos factos psicológicos, que consistem em se darem numa única consciência, e em não serem diretamente conhecidos senão por um único indivíduo; enquanto os factos físicos podem ser comprovados por um número indeterminado de pessoas. É que os factos psíquicos se dão no interior de uma pessoa, enquanto os físicos pertencem ao mundo exterior.

Assim, quando na lógica estudamos que, no acto de pensar, duas pessoas podem ter o mesmo pensamento, enquanto os actos de pensar são diferentes, vimos também que *o pensamento é objecto da lógica, enquanto o acto de pensar é objecto da psicologia*.

Mas duas pessoas que tenham o mesmo pensamento podem involucrar, envolver, revestir êsse pensamento com acrescentações de ordem psicológica individual, isto é, envolvendo-o com matizes diversos, que decorrem da esquemática psicológica de cada um, pois cada estado psicológico individual sofre também a influência de todo o passado de experiências individuais e das condições sociais do indivíduo, o que oportunamente examinaremos.

Segundo: os factos psicológicos não ocupam espaço, não se apresentam como corpos; êles transcorrem no tempo. Vimos no es-

tudo da lógica que os pensamentos, além de não serem espaciais, são também intemporais, mas o acto de pensar processa-se numa pessoa e num determinado tempo. Embora não seja êle espacial está implicado com algo que ocupa espaço, como é o ser humano.

Mas os factos psicológicos, como os sentimentos, a vontade, o raciocínio não têm dimensões nem ocupam um lugar no espaço.

Há teorias que procuram explicar as funções psicológicas como meras funções cerebrais, localizando-as no encéfalo. Entretanto, se admitirmos essa relação entre os factos psicológicos com a nossa constituição cérebro-espinhal, temos que salientar todavia que o processo fisiológico não torna espaciais os factos psicológicos. Êstes podem ser entendidos como simples processos que, na sua constituição unitária, não formam, no entanto, um corpo, que é o facto processado no espaço e no tempo.

Há nos factos psicológicos temporalidade, pois êles decorrem numa determinada fracção de tempo, sem podermos, no entanto, dar-lhes uma espacialidade, isto é, uma extensão.

Os temas da intensidade e da extensidade, que examinamos em "Filosofia e Cosmovisão", ajudam-nos a esclarecer êste ponto. No entanto, podemos fàcilmente compreender que num sentimento de mêdo ou de amor, não encontramos uma espacialidade que nos indique dimensões extensistas, mas podemos compreendê-los na temporalidade, como, por exemplo, quando dizemos que "passamos por alguns minutos de pavor ou de mêdo".

É que os factos psicológicos são intensistas e não extensistas; seguem mais aquela ordem do que esta. E a intensidade é da ordem do tempo, enquanto a extensidade é da ordem do espaço, como já verificamos no estudo dos factôres de intensidade e de extensidade.

Entretanto, embora salientemos essa diferença entre os factos psicológicos e as modificações físico-químicas da célula cerebral, não poderemos explicar os fenômenos psicológicos por uma redução apenas extensista dêstes aos factos do sistema nervoso. Precisaríamos também estudar tais factos do sistema nervoso por seu aspecto intensista (estudo êste dialéctico), para compreendermos que existe muito de fundamento nas teorias psicológicas, as quais procuram explicar os factos psicológicos, fundamentando-os no sistema nervoso, como veremos oportunamente.

Não se pode negar que existem relações entre o corpo e o espírito; entre o sistema nervoso e o pensamento.

O que, porém, estava mal colocado era considerar-se o facto psicológico como algo segregado pelo sistema nervoso, assim como a "bilis segregada pelo fígado" ou a "uréia pelos rins", isto é, sob o aspecto de corpo, como algo ocupando o espaço, como um produto.

Desta observação decorre naturalmente aquela *terceira* que estabelece a não *mensurabilidade* dos factos psicológicos, isto é, não serem êles *medíveis*, comparáveis a uma extensão, tomada como metro, como medida. Muitos poderiam acrescentar que *medimos o tempo;* logo, sendo os factos psicológicos temporais são êles *medíveis*. Mas, na realidade, não medimos o tempo, medimos o espaço recorrido por um móvel animado de uma velocidade. O tempo da mecânica é uma função do espaço. O tempo psicológico não tem êsse carácter homogêneo do tempo espacializado da mecânica, pois os factos psíquicos decorrem com uma duração que varia de intensidade. A medida do tempo é obtida por uma espacialização e não pela temporalização, o que por ora é prematuro tratar-se. Por êste modo não fica totalmente refutada a tese materialista da psicologia, nem tampouco a tese espiritualista, mas apenas são colocados sob um outro prisma, dialéctico, que compreende ambas as razões, para transcendê-las numa explicação mais ampla e concreta, como veremos.

Sintèticamente, podemos distinguir os factos psíquicos dos outros:

1) os *factos psíquicos* são pessoais, existem só em quem os experimenta;

os *factos físicos* são impessoais, existem para todos.

2) Os *factos psíquicos são interiores* à consciência;

os *factos físicos são exteriores.*

3) Os *factos psíquicos são intencionais* (o que oportunamente estudaremos;

os *factos físicos são factos brutos.* (No entanto, podemos, e na "Simbólica" o examinamos, afirmar uma *significação* nos factos brutos, não, porém, uma intenção significativa psicológica).

4) Os *factos psíquicos desenrolam-se fora do espaço;* (não são localizáveis), enquanto os *factos físicos desenrolam-se no espaço.*

Ambos, porém, *sucedem no tempo* (mas os psíquicos se dão na *duração,* no tempo psicológico, como o mostrou Bergson).

5) Os *factos psíquicos são inextensos* (conseqüentemente não são medíveis), mas os *factos físicos são medíveis.*

6) Os *factos psíquicos são intensistas, genuinamente heterogêneos,* móveis, cambiantes; os *factos físicos,* submetidos à lei da inércia, *são predominantemente, extensistas, homogêneos.*

7) Os *factos físicos são determinados por causas* (ou factôres caracterìsticamente causais);

os *factos psíquicos são determinados por fins.*

Os movimentos da matéria podem ser explicados pela causalidade; a actividade psíquica exige a presença de uma finalidade (em todo o plano biológico, como no psicológico, a finalidade se impõe).

8) Nos *factos físicos reina o determinismo;* nos *factos psíquicos* observamos uma faculdade especial de escolha.

Essas distinções, que se podem fazer entre os factos psíquicos e os factos físicos, revelam-nos a impossibilidade de uma redução dos prímeiros aos segundos, como deseja o materialismo.

Os factos psíquicos são qualitativamente diferentes, de outra ordem, e obedecem ou se coordenam em condições diferentes, em que tôda simplificação, explicação e redução aos factos do plano físico são revelações de barbarismo filosófico. Mas tal posição não exige que neguemos a interactuação dialéctica entre o físico e o psíquico, cuja reciprocidade é de ricas conseqüências.

Muitas têm sido as observações feitas com o fim de determinar as influências que exerce o físico sôbre o psíquico. A vida psíquica dá-se num corpo, e dêle não está separado. O corpo humano *tem* alma, e a alma *tem* corpo. Separar o somático do anímico, e não reconhecer sua reciprocidade, é combatido por muitos psicólogos, como já o era pelos escolásticos.

A psique depende do corpo, e tal é a relação entre ambos, que a caracterologia, que actualmente se incorpora entre as ciências psicológicas, está apta a descobrir e a revelar nos traços fisionômicos, com uma justeza extraordinária, o simbólico que êles têm e que revela muito da alma humana.

Se até certo tempo era a caracterologia considerada um saber duvidoso, dentro das velhas normas da fisiognomonia clássica, hoje,

depois dos estudos de Klages, Freienfels, Corman, etc., incorpora-se decisivamente no campo científico.

O corpo humano revela a alma. Uma análise morfo-psicológica é, portanto, possível. Essa relação simbólica entre corpo e alma vem em favor dos que afirmam uma profunda reciprocidade entre o psíquico e o físico, muito embora, em certos aspectos, a ultrapasse, e se dê uma superação do psíquico, que ascende a uma independência, a uma victória sôbre o físico, como o mostra a construção do carácter em sua luta, e cooperação, contra, e com o temperamento.

Ora, tais temas exigem estudo especial, e cabe à Caracterologia fazê-lo em parte, enquanto outra, a principal, caberia, na Metafísica, à Psicologia Racional empreender, ou melhor, à Noologia.

As grandes experiências da reflexologia e da endocrinologia levam à aceitação de uma heterogeneidade entre o psíquico e o físico, e a afirmar a reciprocidade. São opostos que cooperam, como se compreenderia dialècticamente.

Uma teoria moderna que merece estudo especial aqui é a do

Paralelismo psíquico-fisiológico

Segundo essa teoria, surgida desde Leibnitz, e desenvolvida até nossos dias, os factos psíquicos e os factos fisiológicos constituem duas séries paralelas.

Segundo Leibnitz, não há nenhuma actuação da alma sôbre o corpo nem vice-versa, embora haja uma correspondência do estado de um com o de outro. Seriam como dois relógios que marcam as mesmas horas, sem que um exerça acção sôbre o outro, e ambos funcionem, obedecendo à *harmonia preestabelecida* por Deus.

Os paralelistas modernos aceitam a independência dos factos psíquicos de os fisiológicos, mas não admitem a intervenção divina. Para muitos dêles, como Claparède, o paralelismo é apenas uma hipótese provisória para facilitar as observações; para outros é uma afirmação, uma tese decisiva. São os paralelismos doutrinais, como os de Taine, Hoeffding, Paulsen, etc.

Para os paralelistas contemporâneos:

a) *há uma equivalência absoluta entre os processos cerebrais e os processos mentais.*

Claparède criticava os psicólogos por quererem resolver as relações entre a alma e o corpo, pois tais temas ultrapassam o campo da ciência, e devem ser estudados pela filosofia. A irredutibilidade, afirmava Claparède, é evidente; a heterogeneidade é flagrante, e a única relação que podemos captar é a da simultaneidade entre ambos, isto é, que os fenômenos de consciência dão-se no mesmo tempo que os cerebrais, ou seja, o processo físico-químico, o que revela uma concomitância, um paralelismo. A psicologia pode registar êsse paralelismo, não explicá-lo, pois tal enígma escapa ao campo pròpriamente científico, e pertence ao da filosofia.

b) *A equivalência absoluta se explica por uma identidade fundamental, uma correspondência estreita entre o psíquico e o fisiológico.*

c) *Não há nenhuma acção causal entre as duas ordens.*

Examinemos os argumentos e discussões em tôrno dessas teses.

A teoria paralelista funda-se sôbre dois argumentos.

1) *Os factos da experiência* sugerem a idéia do paralelismo. Chora-se de prazer como de dor, e como Dumas diz: "é difícil saber se um indivíduo chora ou ri, quando não se vê o seu rosto, e quando nos dirigimos ao pneumógrafo para anotar as respirações do chôro e do riso, obtêm-se traços em que as convulsões das expirações se inscrevem da mesma maneira, com os mesmos períodos curtos..." Sabe-se, também, que há modificações fisiológicas às quais não correspondem fenômenos psíquicos.

2) Como argumento racional: Como compreender a acção do espírito sôbre o corpo, quando são ambos fundamentais, heterogêneos, de naturezas e ordens diferentes?

A tais argumentos, Bergson propõe uma posição de paralelismo unilateral, estabelecendo que a todo facto psíquico corresponde um facto fisiológico, e não a recíproca, isto é, há factos fisiológicos sem correspondência a factos psíquicos.

"Que haja solidariedade entre o estado de consciência e o cerebral, não se pode concluir no paralelismo das duas séries, a roupa e o prego ao qual está presa, pois se tirarmos o prego, a roupa cai. Dir-se-á que, por isso, a forma do prego desenha a forma da roupa e nos permite de alguma maneira pressentí-la?

Assim, do facto de estar ligado um facto psicológico a um facto cerebral não se pode concluir o paralelismo das duas séries, a psicológica e a fisiológica. " (Matière et mémoire, V-VI).

Huxley, (1825-1895) e Maudsley (1835-1918) foram os fundadores do *epifenomenismo,* cujas teses estabelecem:

a) os factos psíquicos são apenas tomadas de consciência de modificações cerebrais. Dessa forma, todo fenômeno psíquico se funda no fisiológico; é um fenômeno em tôrno (*epi*) de, *epifenômeno,* fenômeno acessório, portanto;

b) a tomada de consciência não influi sôbre o orgânico. "A consciência... é como o silvo que acompanha ao trabalho de uma locomotiva, sem influência sôbre o seu mecanismo". "Huxley). "Um homem não seria uma máquina intelectual inferior sem a consciência do que com ela... o agente continuaria sua actividade, na ausência de testemunha..." (Maudsley).

E outro epifenomenista francês proclama: "Tôda as operações, nas quais consideramos a consciência como activa, são dirigidas pelas mudanças materiais, que são conscientes, mas que actuam enquanto mutações materiais e não por serem conscientes... (Le Dantec)".

O ruído que produz um galho ao quebrar-se não é o que causa a quebra do galho, mas é apenas um epifenômeno. Assim é a consciência para Godferneaux. E Piéron também acompanha tais pontos de vista.

Dessa forma, os factos inconscientes seriam apenas factos psíquicos aos quais faltam o epifenomenismo da consciência, como um quebrar de galho, sem que se ouvisse.

O epifenomenismo encontra em suas palavras e argumentos a antítese dos mesmos. A testemunha de Maudsley, na frase citada, é virtualizada, mas é importante, como o é sempre. A consciência, como testemunha, não é explicada. Se é incompreensível que um desejo, uma representação, um esquema operatório actuem sôbre o organismo, é menos compreensível que modificações fisiológicas sejam acompanhadas dêsse *epifenômeno,* a consciência.

Além disso, onde as provas de tais afirmativas? Por que uns são acompanhados de consciência e outros não? Depois, que é epifenômeno, neste sentido sobretudo? Ou é algo ou é nada. Se tem uma realidade; a consciência a tem. A consciência é uma

realidade e escamoteá-la não é resolvê-la. O epifenomenismo procede pelo velho êrro que tantas vêzes temos acusado, o de virtualizar o que não nos convém, que é escamoteado, em vez de explicado. Não explica o epifenomenismo a consciência. Apenas quer privá-la de realidade. Seu proceder é excludente e não includente, não é portanto dialéctico, pois a dialéctica inclui e não exclui.

E é da ética dialéctica enfrentar as realidades onde surjam. A consciência é uma realidade, e além disso vêm a seu favor as grandes experiências da psicologia actual, como ainda veremos, sobretudo quanto à actuação das idéias sôbre o homem. Há uma contemporaneidade entre a consciência e o facto fisiológico. Mas a resposta a tais posições implicam o estudo da consciência, e virão conseqüentemente a seu tempo.

O próprio Ribot reconhece as dificuldades que tal posição oferece, pois como se poderia explicar que certos factos cerebrais sejam acompanhados, e outros não do reflexo da consciência?

"As disposições psicológicas individuais determinam a maneira particular pela qual o espírito reage sob a influência dos processos patológicos do cérebro", afirma Jaspers. E muitos factos levam a alguns psicólogos a tornarem os factos fisiológicos acessórios dos psicológicos.

Nesse caso, o fisiológico tornar-se-ia epifenômeno, e estaríamos em face de outra posição unilateral. O reconhecimento da contemporaneidade, que já tanto temos examinado em "Filosofia e Cosmovisão", e em "Dialéctica" e "Decadialéctica", oferece-nos melhor campo de observações, de pesquisas, e até de soluções. O psíquico é inseparável do fisiológico; êste é símbolo daquêle, exteriorização daquêle. E todo o avanço da caracterologia, da tipologia, da psicologia em profundidade, vem em favor desta tese.

* * *

Na psicologia clássica escolástica, a alma é a forma do corpo, o que não deve ser confundida com a sua forma extrínseca, figurativa, que é uma delimitação da quantidade.

A alma é o princípio último da tríplice vida humana; a vida vegetativa, a vida sensitiva e a vida racional. A prova da existência da alma ultrapassa o campo da Psicologia Geral, e não é

matéria dêste livro. No entanto, é preciso salientar que a aceitação dêsse princípio se impõe ante a impossibilidade de uma explicação meramente corpórea, não só do espírito como da sensibilidade da matéria. Impõe-se a antecedência de um acto, pois a potência, de per si, seria mero nada, pois é potência de algo em acto. Na "Noologia", teremos oportunidade de examinar exaustivamente os argumentos pró e contra essa tese, o que não poderíamos fazer aqui. O que entretanto não resta dúvida é a irreductibilidade dos factos psíquicos a meros factos físicos, como pretendeu realizar o materialismo, cometendo um dos mais graves erros que se pode apontar na filosofia e que é ainda uma aderência subjectiva de esquemas infantis e mágicos, ao admitir que o *mais* se explique pelo *menos*, que o mais perfeito se explique pelo menos perfeito, o que leva à aceitação do surgimento de algo vindo do nada, pois como o que não têm poderia dar o que não têm? Se a matéria fôsse capaz de per si explicar os factos psíquicos, deixaria a matéria de ser matéria. Foi essa conseqüência que tiraram alguns psicólogos e filósofos espiritualistas, que terminam por explicar o universo como manifestação directa de um ser espiritual, a fim de dar maior nexo lógico às suas idéias, o que não é, em absoluto, uma tese escolástica.

Salientam cuidadosamente os escolásticos que não há, no homem, três almas, mas apenas uma, que actua tríplicemente. E fazem ainda questão de salientar a interactuação importante com o corpo, pois não caem no abstractismo dos espiritualistas, que terminam enleiados em diversas aporias insolúveis, como ainda verificaremos no decorrer dos temas a serem tratados nesta obra.

As potências da alma são faculdades, poderes que a alma pode praticar. As potências são distinctas entre si. É verdade que entre os psicólogos modernos tais potências são negadas. Cuvillier, por exemplo, o faz enfàticamente em seu "Manuel de Philosophie 1, 2, 110". Mas nem Cuvillier, nem nenhum psicólogo, pode negar a distinção funcional do nosso psiquismo. E se o nosso psiquismo realiza funções distintas, é que *pode* realizá-las e, portanto, têm a potência para tal. E é essa apenas a tese escolástica. Pode haver discussões sôbre quais são essas potências, não, porém, negar sua evidência. As funções da sensibilidade, da intelectualidade e da afectividade, com seus esquemas próprios, que se interactuam na esquemática do ser humano, no seu conhecimento, no seu proceder, é inegável, como ainda veremos no decorrer dêste livro. Os escolásticos também afirmavam tal dis-

tinção, havendo entre êles disputas se tais distinções são reais ou não.

A alma não actua por potências, mas actua *com suas potências*. Êste é o pensamento escolástico, rectamente considerado.

* * *

Em face do que ficou examinado podemos estabelecer a seguinte divisão da psicologia.

Psicologia racional: Tratado filosófico da vida psíquica, das suas razões, funções e origens.

Método: os estabelecidos pela filosofia.

Psicologia empírica: Já tratada.

Método: empírico.

Psicologia Geral: É a que trata da vida psíquica em geral, do que é comum à vida psíquica. É, em suma, a psicologia simplesmente falando. É a que trata a presente obra.

Método: descriptivo, considerando os métodos usados nas várias disciplinas psicológicas.

Psicologia especial: É a que trata da vida psíquica especìficamente. Hoje também chamada de *psicologia diferencial*. Temos o exemplo de psicologias que tratam de temas específicos, tais como: Psicologia das religiões, da arte, psicologia infantil, de classe, psicologia genética, como a psicogênese, antropogênese psicológica, a psicologia da forma (Gestalttheorie), a esquematologia, etc.. Como exemplos de psicologia diferencial, especial, portanto, temos ainda a psicologia dos sexos, a caracterologia, a fisiognomonia, a tipologia, a psicopatologia, a grafologia, etc.. Como exemplo de psicologia especial, temos ainda a parapsicologia, que estuda os fenômenos ocultos, a psicologia em profundidade, como o freudismo, etc..

Método: usa o racional e o empírico e, em certos casos, o fisiológico, também o método subjectivo (de observação pessoal) e o método objectivo, de observação dos outros. Deve-se evitar as formas viciosas do meramente empírico ou do experimentalismo meramente psicomecânico.

ARTIGO 4

PSICOLOGIA E AS CIÊNCIAS FÍSICAS

Como tôda ciência é fundada em observações que têm por base os nossos sentidos, portanto factos psicológicos, há muitos que procuram reduzir a ciência e tudo quanto o homem realiza à Psicologia, a qual explicaria as realizações humanas: chamada tendência *psicologista*.

Só conhecemos um objecto exterior por intermédio dos sentidos, das sensações. Desta forma, tôda experiência é aparentemente externa, quando, na realidade, é interna, pois é dentro do homem que ela vai ser conhecida ou transformada e classificada.

Tais argumentos, no entanto, carecem de fundamento. Já vimos que a tendência de querer reduzir uma ciência a outra é comum a muitos especialistas que desejam ver tudo explicado por sua especificidade preferida, isto é, só dão valor, validez, e exatidão àquilo que pode ser explicado por sua especialidade.

O facto de haver no conhecimento humano uma elaboração psicológica não é suficiente para reduzir o mundo exterior a apenas imagens, no sentido da psicologia, a sensações.

O aspecto dialéctico do homem, como ser cognoscente, estabelece essa distinção entre conhecer e conhecido. No primeiro há uma elaboração fundada na intensidade, enquanto no outro há extensidade. O mundo exterior não é apenas aquilo que oferecem os factos psicológicos, nem êstes apenas um produto daqueles.

Como êsse tema implica uma série de outros estudos que pertencem a outros temas a serem examinados, e que não cabem por ora aqui, não vamos estabelecer as distinções que oferecem, senão estas que tivemos ocasião de salientar, pois outras razões mais fundamentadas virão com o decorrer do tempo. Não se deve

contudo desprezar o trabalho prático da ciência, essa *verdade* conquistada pela prática, pois o fortalecimento de suas afirmações é fundado constantemente na experiência, mas a redução de tôda a ciência a um pan-psicologismo é apenas um desejo delirante, comum a certos especialistas.

Anatomia e a fisiologia do sistema nervoso.

O mesmo que observamos quanto a certos psicólogos, observamos também quanto a fisiólogos que procuram reduzir os factos psicológicos à fisiologia do sistema nervoso. A opinião dêsses especialistas é que a vida mental é apenas uma função do sistema nervoso, uma espécie particular do sistema fisiológico. Desta forma, a psicologia seria directamente dependente da neurologia e da fisiologia nervosa.

Nestes últimos tempos, o sistema nervoso têm sido amplamente estudado e grandes descobertas foram feitas sôbre as doenças mentais, como causadas ou condicionadas por transtornos daquêle sistema. Não é de estranhar, portanto, que houvesse uma tendência, por parte dos fisiologistas e dos neurologistas, em reduzir a psicologia às suas ciências, incluindo-a, assim, no âmbito das ciências naturais. Essa opinião foi sustentada por Huxley, Hodgson, Maudsley, Le Dantec e muitos outros cientistas europeus e americanos, como já vimos.

Os fisiologistas, ao examinarem o sistema nervoso, observaram que, no cérebro, no cerebelo e na medula, a substância nervosa apresenta uma parte branca e uma parte cinzenta. No cérebro e no cerebelo, essa substância cinzenta envolve uma outra branca, enquanto na medula a substância cinzenta se acha no centro.

De início, julgou-se que os nervos periféricos eram os condutores das sensações e o cérebro, o cerebelo, a protuberância, o bulho e a medula fôssem os centros para onde se dirigissem tôdas as sensações, e de lá saíssem as ordens ou os reflexos correspondentes. Posteriormente, foi considerada a substância branca como condutora; e a cinzenta, como a formadora dos centros.

Desta forma, o cérebro, como a medula são constituídos, em parte, por condutores e não são apenas centros. Outros centros periféricos são encontrados no coração, no grande simpático, no tubo digestivo, etc..

Examinada essa substância cinzenta, verifica-se que ela é constituída por células nervosas; enquanto a substância branca

é constituída por prolongações dessas mesmas células. Assim a distinção entre centro e condutor não é tão nítida como se pensava. O elemento que forma a substância nervosa é o *neurono*, que é uma célula provida de prolongações chamadas *celulípetas*, isto é, tendem para o corpo da célula, para o seu centro, e as *celulífugas*, que dela se afastam, prolongam-se para fora.

Trabalhos modernos mostram que êsses neuronos são verdadeiras unidades, em contacto entre si, mas separados, isto é, não soldados uns aos outros; estão em *contiguidade* e não em *anastomosis*. Cada neurono têm uma região cinzenta e uma região branca. Verificou-se que não sòmente os nervos são condutores; o próprio neurono é condutor.

Os que procuram explicar os factos psicológicos como uma simples função do sistema nervoso, ou seja, causado pelo sistema nervoso, interpretam-nos como condutores das excitações.

Quer dizer: é por meio dêsses neuronos que se propaga uma vibração da periféria ao interior ou do interior à periféria, e êsse corpo celular transformaria essas vibrações em estados de consciência, em pensamentos, em sensações, etc..

No campo da filosofia, veremos quão grandes problemas se deparam nessa explicação simplista, problemas tais como o do movimento, o de causa e efeito, o de transformação do simples movimento em pensamento, e outros semelhantes, que exigem tanto estudo e análise sôbre os quais as controvérsias estão muito longe de terminar e encontrar uma solução pacífica.

A psicologia clássica, antes das grandes conquistas da fisiologia, preocupava-se apenas com os factos psicológicos, observando-os através da introspecção e da análise permitida pelo pensamento, isto é, por uma reflexão sôbre os factos que se davam, e procurando correlacioná-los por meio de princípios gerais, sem ater-se ou preocupar-se com a parte da fisiologia do sistema nervoso. Mas, como vimos, a psicologia era uma ciência da alma, enquanto a psicologia, que procura explicar os factos psicológicos, apenas como função do sistema nervoso, é uma psicologia sem alma.

A contemporaneidade, ou seja, o suceder dentro do mesmo tempo, dos factos psicológicos com correspondentes modificações do sistema nervoso, permitiu, naturalmente, que surgisse essa interpretação.

A psicologia geral, pelos elementos que dispõe, pelo campo onde exerce a sua acção, não está capacitada para resolver nem oferecer soluções sôbre êste ponto que a ultrapassa, que vai além do seu âmbito.

Apesar de surgirem sempre psicólogos que julgam que a batalha está ganha para a interpretação fisiologista, entre os grandes, os maiores fisiologistas, há sempre uma atitude um tanto céptica, duvidosa quanto ao singelismo dessa explicação, e preferem ater-se apenas aos factos observados e deixar a solução e a discussão dêsse problema à filosofia, que se acha naturalmente mais capacitada para examiná-lo.

Maudsley, que já citamos acima, considera a consciência apenas como um reflexo, uma aparência fugitiva e vaga, um fenômeno acessório e inútil, um "epifenômeno", como vimos.

Vamos a um exemplo. Se eu resolvo abrir um livro para ler, não o faço por que me interessa estudar um tema qualquer sôbre o qual estou pensando. Não; eu procuro o livro, porque sou impulsionado por causas mecânicas que me levam a procurá-lo, pois fui excitado por qualquer acontecimento que me impulsionou o funcionamento do sistema nervoso, que me ordena a realização do acto de procurar o livro. A consciência é apenas o epifenômeno, isto é, o fenômeno dependente, decorrente de todos os outros actos fisiológicos que se processaram em mim. Huxley, um dos defensores desta teoria, chama-nos até de "autômatos conscientes". Não podemos nos furtar a uma citação sarcástica de William James, um grande psicólogo americano, sôbre esta teoria. Diz James: "se conhecêssemos completamente o sistema nervoso de Shakespeare e além disso as condições em que êle se encontrava, seriamos capazes de fazer compreender porque êle, em certo período de sua vida, traçou, sôbre certas folhas de papel, êsses pequenos sinais, que podemos chamar, para abreviar, o manuscrito de *Hamlet*. Compreenderíamos a razão de cada borrão, de cada correção, e isso sem reconhecer a existência de um pensamento no espírito de Shakespeare. De modo semelhante poderíamos escrever a biografia dessas duzentas libras de quente matéria albuminóide que se chama Martin Lutero, sem supôr jamais que estava dotado de sentimento".

Os principais argumentos dos epifenomenistas podem ser resumidos assim: "se em tôda a natureza, todo e qualquer movimento têm sua causa em movimentos anteriores, tôda e qualquer actividade de um organismo é explicada pelas transformações da energia, das quais êle é teatro, e a consciência e a vontade não poderiam desempenhar nenhum papel; a vida psicológica mostra a sua estreita dependência do corpo, pois certas substâncias podem aumentar nosso poder de atenção ou suprimir a sensibilidade, como o álcool, o café, o ópio, o éter, etc.".

Não é difícil verificar nestas afirmações que os partidários do epifenomenismo englobam em fórmulas simples, fenômenos demasiadamente complexos, e abordam temas que escapam completamente ao âmbito da psicologia. Por outro lado, em contraposição a tais argumentos, outros psicólogos mostram a acção da consciência sôbre os fenômenos físicos, ou seja, como certas angústias, e idéias podem influir sôbre o funcionamento de nossos órgãos, sem que haja qualquer modificação na estructura nervosa, a qual só se verifica posteriormente. Não há dúvida que se observa a influência do espírito sôbre o corpo. Se se afirmar que a influência do espírito sôbre o corpo é compreensível, também se pode afirmar que a influência do corpo sôbre o espírito também é compreensível. Estabelece-se assim a possibilidade de se admitir uma interacção entre espírito e corpo.

* * *

No século que passou, século XIX, houve uma tendência em fundir tôdas as ciências em uma só. Tal impulso foi profundamente estimulado pela filosofia da evolução e pela teoria da unidade das fôrças físicas, que era quase um verdadeiro axioma no mesmo século, um princípio cuja verdade quase ninguém punha em dúvida. Assim a *Matéria inorgânica* torna-se *orgânica*, através dos sêres inferiores, até chegar aos sêres superiores, inclusive o Homem.

Essa era a teoria de Spencer, Haeckel, Darwin e muitos outros, para citarmos apenas os mais conhecidos. Dessa forma os elementos da consciência humana já estavam dados desde tôda eternidade, e chegou-se até a admitir a consciência dos átomos, forma mais elementar da consciência. Dêste modo, a consciência era imanente à existência; já estava contida em todo o ser existente. Conseqüentemente a consciência humana seria a soma das consciências atômicas dos átomos que formam o homem. A ininteligibilidade, ou seja o carácter não inteligível dessa teoria, é evidente. No entanto, houve quem a defendesse com grande entusiasmo, e ainda hoje encontramos adeptos dessa opinião.

O transferir a consciência humana para a consciência nos átomos é um recurso que a concepção unitária e a teoria de que na natureza não há soluções de continuidade, tinham fatalmente que gerar.

Veremos posteriormente quais as razões lógicas e dialécticas que levaram cientistas do século XIX a essas teorias, razões porém que essas opiniões foram totalmente refutadas. Há nelas certa exactidão, certa positividade.

Com o decorrer do tempo e do estudo da filosofia, veremos que há muito de verdade nas afirmações das diversas teorias, as quais erram quando negam, ou seja, erram quando procuram ser absolutista, e julgam que a sua perspectiva é a única que se pode considerar verdadeira.

Assim se poderia dizer: tôdas as teorias têm alguma coisa de verdadeiro quando afirmam; erram quando negam. Uma visão apenas unilateral dos fenômenos físicos levaria naturalmente os cientistas do século XIX às conclusões que chegaram. A perspectiva unitária do mundo (monista) tinha um carácter abstracto, e não compreendia o universo em sua concreção, em tôdas as suas manifestações antinômicas, contraditórias.

Dessa forma, a consciência era compreendida dentro da homogeneidade à qual se procurava reduzir tudo, embora a consciência não fôsse quantitativa, espacial, e sim qualitativa, temporal, psicológica.

Ademais, o nosso mundo é muito mais complexo do que julgavam os cientistas do século passado, que haviam chegado a uma visão demasiadamente simplista do universo.

O geral e o particular, o simples e o composto, os processos dialécticos, observáveis depois, constituíam novos problemas, ainda não solucionados. E o universo é ainda mais complexo do que julga a nossa ciência actual, pois cada dia aparecem novas complicações, como observamos fàcilmente na teoria atômica.

Dêste modo, os problemas da psicologia não podem ter uma solução fácil, sobretudo se considerarmos que essa disciplina é jovem, e o campo de acção e de investigação é muito vasto e de difíceis generalizações em face do heterogêneo dos resultados. E isso por que? Porque, precisamente, o facto psicológico é individual, heterogêneo, qualitativo.

TEMA I

ARTIGO 5

A PSICOLOGIA COMPARADA

No estudo dos factos sociais, verifica-se fàcilmente a influência que a sociedade exerce sôbre o pensamento humano e conseqüentemente sôbre a psicologia, e vice-versa. O meio social inculca-nos certo número de pensamentos, bem como actualiza certos sentimentos, provoca a estructuração de paixões, como a emulação, a inveja etc.. Influi a sociedade sôbre nossos gostos e apreciações, e para convencermo-nos, bastaria atentássemos para as influências da moda.

Além disso, a sociedade revela uma heterogeneidade complexa de atitudes como de perspectivas. Não se pode deixar de reconhecer as diferenças entre os povos primitivos e os povos civilizados. Nestes, a capacidade abstractora cresce, enquanto naquêles é muito menor. Há povos primitivos, que não têm uma conceituação complexa para as idéias abstractas, faltam-lhes os têrmos gerais, nem se orientam segundo a nossa lógica.

Essas diferenças não só são observáveis entre povos primitivos e povos civilizados, como êstes, segundo os diversos ciclos culturais, oferecem tais diferenças psicológicas, que permitem comparações que facilitam a apreciação de diferenças e de semelhanças.

Os estudos tão amplos da história e da cultura permitem-nos hoje reconhecer as profundas diferenças entre o pensamento egípcio e o hindu, ou o chinês, ou o ocidental, fáustico, etc..

Os estudos de psicologia infantil, os progressos da psicogênese nos oferecem campo para uma análise da mentalidade infantil que é tão diversa da do homem civilizado.

As possibilidades dialécticas que hoje se actualizam, graças aos esforços dos que se dedicam à investigação lógica, permitam-nos desde já uma visão das actualizações futuras.

A psicologia comparada têm assim um imenso campo de actividade. Não caberiam tais estudos neste livro, pois os da influência da sociedade sôbre a psicologia individual, a interactuação das diversas estructuras sociais, são temas que escapam à psicologia geral, por serem mais específicos.

Os métodos da psicologia

É por meio dos sentidos que conhecemos os factos físicos; mas os factos psíquicos conhecemo-los diretamente pela consciência e indiretamente pelos sentidos.

Se nos colocamos do ângulo da consciência para observarmos os factos psíquicos, tomamos uma posição *subjectiva;* se nos colocamos do ângulo dos sentidos, tomamos uma posição *objectiva.*

À primeira costuma-se chamar de método de *introspecção* (de *intro spectare*), e a segunda de *extropecção*.

Desde logo, discute-se a valia das duas posições. E desde que se considere como o melhor caminho (*meth'odos*) o primeiro ou o segundo, temos:

a) método da introspecção — subjectivo;

b) método da extrospecção — objectivo;

entre os quais os psicólogos escolhem ora um, ora outro, por considerá-los, um ou o outro, o melhor, o que já vimos.

Os psicólogos, de tendência idealista, tendem ao primeiro; os de tendência afins às ciências naturais, ao segundo.

Considerados ambos, o objectivo e o subjectivo, desde logo vemos que, dialècticamente, têm de completar-se num método objectivo-subjectivo, pois não é possível obter-se bons resultados na introspecção nem na extrospecção, sem que se considere a subjectividade e a objectividade.

Entretanto, vejamos primeiramente as diversas razões que apontam os que se colocam numa como noutra posição.

A posição subjectivista

A consciência, quando reflete sôbre si mesma, realiza a introspecção, porque *specta* a si mesma, para dentro. É ela, funcionalmente *intro*. Mas, nessa actividade, o psicólogo não permanece como simples espectador. Mesmo que ficasse em tal posição, já

tornaria a própria consciência objecto de si mesma, desdobrá-la-ia em sujeito e objecto. Mas êste desdobrar se complexiona, porque o psicólogo busca captar, registrar certos aspectos, relações diversas. Nesse papel, já há direção da função *espectadora,* que, por ser dirigida, se objectiva e se subjectiva, desdobrando-se por sua vez. Nessa actividade, classifica, ordena, compara, etc., o que implica o operatório e o intuicional, numa cooperação complexa.

Além disso, pode o psicólogo, e assim o faz, examinar não só a sua consciência, mas a de outros, através de um interrogatório, em que outro transmite por conceitos o que sente, o que leva a um novo desdobramento da função cognoscitiva, pois, o que conhece por conceitos é revivido em si, segundo as vivências anteriores análogas, semelhantes, mas de qualquer forma análogas, por conterem diferenças, pois o que sente assemelha-se ao que o outro sentiu, sem ter, no entanto, uma reprodução, nem uma cópia, mas apenas um símbolo.

Foi a introspecção quase o único método de que em épocas clássicas dispuseram os psícólogos.

Mas no século XIX, reconheceram os psicólogos que tal método apresentava deficiências, o que aliás já fôra muito antes pressentido. E essas deficiências decorriam de que, sendo a consciência uma corrente, um perpétuo fluir, nossa actividade espectadora exige que se páre, se fixe, se imobilize. E ao tentar fixá-la, aniquilava-se a consciência. Além disso, a complexidade da consciência criava obstáculos, pois a acção de nossa atenção, sendo selectiva, como todo o existir, como já mostramos em trabalhos anteriores, levava o espírito a actualizar aspectos e a virtualizar outros, segundo o *interêsse* dos esquemas afectivos. E a síntese que se obtinha era apenas uma construção de nosso espírito, e não uma reprodução da realidade existencial. Além disso, o físico dispõe de meios de medida de que não dispõe o psicólogo, por não serem os factos psíquicos quantitativamente mensuráveis, pois nem sequer a intensidade de um estado para outro é sempre comparável por mais ou menos.

Ajuntem-se ainda as dificuldades da introspecção quanto à atenção sôbre si mesmo, devido às contingências naturais que leva nossos sentidos para o mundo exterior e, portanto, nos distraem constantemente. Nossas revelações humanas nos obrigam a mascaramentos que muitas vêzes volvem-se até contra nós,

porque mascaramos a nós mesmos, como nos mostrava La Rochefoucauld.

Representamos muitas vêzes papéis, e o exemplo do bovarismo na literatura ("Madame Bovary" de Flaubert nos dá um bom símile), que consiste em representarmos um papel que não somos, é tantas vêzes tão convincente que até nos enganamos, o que aliás é o climax da ficção, porque, como autores dela, impomo-la a nós mesmos.

Além disso, a introspecção, o desdobramento entre sujeito e objecto é uma mera polaridade imprecisa, sem limites, sem fronteiras seguras, pois somos espectadores de nós mesmos, e o desdobramento gnoseológico posterior está muitas vêzes eivado de hibridez fundamental, e impede uma visão nítida, por falta de diferenciação também nítida.

Êsse desdobramento é um tanto ficcional, apesar de tudo. Auguste Comte admitia-a apenas quanto aos fenômenos morais, pela razão anatômica de que os órgãos, que são a sede, são distintos daquêles destinados às funções observadoras... "Mas quanto a observar da mesma maneira os fenômenos intelectuais, enquanto são executados, há impossibilidade manifesta. O indivíduo ao pensar não poderia dividir-se em dois, em que um raciocinaria, enquanto o outro observaria o raciocinar. O órgão e o observador sendo, então, idênticos, como poderia a observação ter lugar?" ("Cours de philosophie positive" T. I, p. 31-32).

Mas apesar de todos os argumentos, observa-se fàcilmente que o homem precisa de usar o método introspectivo. E podemos citar estas palavras de Ribot: "O anatomista e o fisiologista poderiam passar séculos a estudar o cérebro e os nervos sem sequer duvidar do que seja um prazer ou uma dor, se não os tivessem já sentido... Convém retornar à frase de um anatomista: "Nós nos assemelhamos, ante as fibras do cérebro, ao cocheiro que conhece as ruas e as casas, mas não sabe o que lá dentro se passa".

A introspecção, tomada isoladamente, pode ser de menor valia, mas sem ela não poder-se-ia construir um bom método psicológico. E a observação exterior, sem ela, não poderia dar seus melhores frutos. Em vez de considerar uma superior a outra, convém reuní-las. Na verdade, foi o que fizeram e farão os maiores psicólogos. Ademais nas críticas, que acima citamos, há excessos. Se em tudo não nos podemos desdobrar, em muito o

podemos. E se ela oferece perigos, que método não o oferece? Basta que consideremos as grandes contribuições psicológicas de um Nietzsche, de um Scheler, e o que nos revela a literatura de todos os povos, para que vejamos quanto nos pode oferecer a introspecção, quando corroborada por uma base científica, por um bom lastro de conhecimentos psicológicos.

Sabemos que os esquemas culturais, os ideológicos e muitos outros actuam como impecilhos; não criam porém obstáculos insuperáveis. A cooperação aqui com o método de extrospecção só pode trazer benefícios.

A posição objectiva

Como vimos, o método de extrospecção, ou também objectivo, é indirecto, mediato. Observamos as reacções às excitações, preocupando-nos apenas com as relações entre os factos psíquicos e os físicos, sem preocupação com as representações subjectivas, como faz o behaviourismo (de *behaviour*, comportamento).

O behaviourismo surgiu nos Estados Unidos, com Thorndike e como método foi seguido, na Rússia, por Betcherev. Com Watson, nos Estados Unidos, em vez de metodológico, tornou-se dogmático e materialista.

Os excessos dêsse método levaram a contribuições relativamente inferiores às desejadas, sem que se negue o papel positivo que empreendeu. Dar uma orientação meramente objectiva à observação psicológica não é suficiente.

* * *

Surgiu no século passado uma tendência na psicologia que teve grande repercussão. Foi a chamada *psicofísica*, de Fechner que se fundamentou nas experiências de Weber. O mesmo espírito que presidiu à orientação da ciência do século XIX, no seu afã de reduzir o universo a uma interpretação homogênea e unilateral, teria fatalmente que chegar a Fechner, que procurou explicar os factos psicológicos reduzindo-os à física.

Dessa forma, a psicologia passaria a ser, não apenas um capítulo da fisiologia, mas um capítulo da própria física.

Weber fêz algumas boas observações sôbre a sensibilidade táctil.

Fechner tentou *medir* os factos psíquicos, medir as sensações.

Weber observou que se se pusesse na mão de uma pessoa um pêso de 170 gramas, e se aumentasse mais uma grama, aquela não sentiria o aumento. E verificou que tal se dava até atingir 10 grs. Quando o pêso atingia 180 grs., o paciente sentia o aumento. Com um pêso de 1700 grs. também se dava o mesmo facto, quando o aumento fôsse de 100 grs. Quantidades menores de pêso passavam imperceptíveis. Assim verificaram que a relação constante entre o acrescentamento mínimo perceptível e a excitação precedente era de 1 para 17.

Fechner chegou a construir postulados e inclusive uma lei para a explicação dos fenômenos psíquicos, mas os mesmos argumentos contra a concepção fisiologista podem ser aplicados no caso presente. O experimentalismo e o desejo de medir os factos psíquicos não deram os resultados e, hoje, os psicólogos de laboratório cedem ante as críticas justas dos psicólogos que consideram o objecto da psicologia irredutível às ciências naturais. No entanto, há e havia nos estudos feitos e nas experiências naturais. algo de verdade. Mas a solução estava mal colocada. É que êsses psicólogos de laboratórios prosseguiam na interpretação homogênea e abstracta que vinha do racionalismo clássico, buscando apenas o aspecto quantitativo da natureza e inibindo, pondo à margem, desprezando totalmente o aspecto qualitativo, cujos temas oportunamente serão tratados por nós, e que abrirão novas perspectivas para o estudo da filosofia.

Só então compreenderemos que uma sensação é um todo que não pode ser decomposto em partes, como se processa quando visualizamos um corpo apenas por sua parte extensista. Assim o homem não é apenas uma soma de membros, nem pode ser decomposto em suas partes, porque o ser humano é êsse conjunto, êsse todo, ou não é.

Essa forma unilateral de ver os factos psíquicos, isto é, dando acentuação apenas ao que é extenso, levou tais psicólogos a desprezarem a parte não extensa e sim intensa dos mesmos factos, impedindo, por isso, um maior progresso da psicologia, que só neste século vai começar a encontrar o seu verdadeiro caminho, apesar dos preconceitos do século XIX, que ainda a obstaculizam, criando embaraços ao seu desenvolvimento.

TEMA II

ARTIGO 1

PENSAMENTO E PERSONALIDADE

Vimos que é característica da vida psicológica a heterogeneidade, isto é, o diferente, o vário, o diverso, e que as tentativas para reduzir o psíquico a elementos mais simples, têm sido vãs. Os factos psíquicos não são alguma coisa estática, parada, mas estão em movimento, são dinâmicos, fluídos, movediços como a corrente de um rio, comparável a uma sucessão de ondas, "corrente do pensamento", expressão muito usada por William James.

A vida psíquica não está formada de elementos simples (átomos) juxtapostos, não é formada de uma série de estados isolados, unidos entre si, mas conjuntos, massas de contornos imprecisos, "campos de consciência", como se expressou James, nos quais êle distinguia um centro iluminado e uma obscura margem que se deslocava sem cessar.

O que caracteriza a vida psíquica é a sua irredutibilidade, bem como o seu carácter de heterogeneidade, de individualidade, pois cada facto psíquico se dá uma vez e não se repete, pois a aparente repetição é um novo facto, com aspectos parecidos, ou não, ao anterior.

Por outro lado se observa nos fenômenos psíquicos uma intensidade, um aspecto qualitativo e não quantitativo de mera extensão, como, por exemplo, se observa num corpo não orgânico.

Vê-se que, na biologia, a ordem do processo dinâmico do existir é diferente da ordem do processo dinâmico dos factos físicos. Nestes, o seu suceder é predominantemente dirigido, orientado por um acontecer que expressa sempre extensidade. Uma pedra, por exemplo, um minério, é antes de tudo extensão, corpo, tamanho, dimensões, espaço.

Um corpo vivo tem uma ordem dinâmica diferente, pois nêle não se observa predominantemente o aspecto extensista, o quantitativo, mas sobretudo um processo qualitativo, intensista. Ao lado do que é mineral e inorgânico, aparece-nos o que é *vivo*, que é gerado, cresce e se reproduz, age e reage com intensidades diferentes; é estimulado, têm certa autonomia, move-se, está em constante transmutação.

A vida psíquica pertence também a essa ordem dinâmica, cujos aspectos dialécticos serão oportunamente examinados.

Por isso a psicologia têm por objecto o que não têm essa estaticidade, êsse *estar parado,* que transparece tão acentuadamente nos corpos físicos.

Não é estática a nossa vida psíquica, mas em constante actividade. Não podemos detê-la; nossa vontade não pode impedir que ela prossiga, por isso o pensar é sempre visto como algo em movimento, movediço, como antes tivemos ocasião de afirmar, citando palavras de William James.

Somos daquêles que preferem, ao estudar a psicologia, observar os aspectos gerais para depois desdobrá-los e procurar os elementos mais simples. Em vez de partirmos da sensação para compreender a consciência, como é comum fazer-se, preferimos partir do pensamento, da consciência, para depois chegarmos ao particular dos mesmos fenômenos.

Partimos assim do geral para o particular, sem que isso prejudique o estudo da psicologia. Ao contrário, pois tal método está mais de acôrdo com a compreensão intensista e global dos factos psíquicos, que se apresentam como um *todo,* ao qual a razão, posteriormente, separará em elementos que, na verdade são aspectos, visões parciais, abstractas do que chamamos um facto psíquico.

Já verificamos que o pensamento é apreendido, apanhado, captado pelo pensar, e que o pensar exige um ente, um ser, uma *pessoa* que pensa. Além disso, vemos que o pensar está em constante acção, é dinâmico, movediço, em perpétua transformação.

Não é difícil observar que o recém-nato não têm ainda *consciência* de si próprio, não sabe ainda que é *alguém* neste mundo.

Têm um perceber confuso das coisas, nas quais se mistura, em que o ambiente e êle formam uma massa só, cujos contornos não foram ainda devidamente delineados. Só com o decorrer do tempo e das muitas experiências separa-se êle do meio ambiente,

quando sente que é *outro* o que o cerca, outro que êle. É neste momento que se precisa, lenta, mas poderosamente, a noção de sua própria existência.

A formação do *Eu* está correlacionada ao meio ambiente, seu contrário, o não-Eu. Só depois dêsse período se delineia a distinção entre o corpo e o *eu,* quando começa a observá-lo como se fôsse *outro,* que é sentido, que é conhecido, que lhe proporciona sofrimentos e prazeres, maiores ou menores.

Essa é uma segunda fase de diferenciação do *Eu,* e permite a formação do que se chama *personalidade.*

Ora, todo pensamento, tôda sensação, todos os factos psíquicos observados exigem um corpo onde se processem. Em suma: todo facto psíquico *implica* a existência de um corpo. Se na primeira fase a sensação não exigia o conhecimento da personalidade, ela exige sempre a presença de um corpo. Mas o pensar de um corpo, não é o pensar de um outro corpo. O pensar é individual, singular.

Na psicologia patológica, observam-se casos de desagregação da personalidade. Na histeria, há diminuição do campo das sensações ou das idéias. Esquecimentos parciais de factos, de uma pessoa, etc..

Cada sensação é uma nova sensação, cada perfume que aspiramos é uma nova sensação do olfato. Se ouvimos uma nota e tornamos a ouví-la, a nossa sensação é cada vez outra, embora o objecto possa ser o mesmo. Dêste aspecto individual, portanto heterogêneo, dos factos psíquicos, nunca é demais repetir a sua importância, porque topamos fàcilmente muitas confusões sôbre êste assunto nas obras de muitos psicólogos.

É fácil verificarmos, em cada um, que o pensar é contínuo.

As excepções assinaladas por alguns, como a do sonho, a de uma síncope, como soluções de continuidade do pensar, não procedem, porque no sonho há uma inconsciência relativa, pois nossa vida psicológica de hoje se encadeia com a vida psicológica de ontem. Também a variedade dos sentimentos e das idéias, que se sucedem na consciência, não vale como argumento contra a continuidade da consciência, porque tais factos psicológicos são apenas aspectos qualitativos dela, cujo curso, porém, é variado.

Essa *variante* da corrente da consciência mostra-nos também a variante que se observa nos sentimentos, a variabilidade dos

mesmos, pois ora temos um sentimento mais forte, ora mais fraco. A desigualdade da corrente de consciência demonstra sua "velocidade" desigual. Há paradas bruscas, marchas apressadas, deslisamento tranqüilo, escachoar mais adiante. Citemos William James:

"Não há na linguagem humana uma conjunção ou uma preposição, um giro adverbial, uma forma sintáctica, uma inflexão da voz que não traduza algum matiz de relação que nós sentimos existir entre os objectos mais visíveis de nossos pensamentos... Deveríamos dizer um sentimento de "é", um sentimento de "sim", um sentimento de "mas", um sentimento de "por", como dizemos um sentimento de "azul" ou um sentimento de "frio". William James chamava a êsse sentimentos de "sentimentos de relação" e "sentimentos de passagem". Ao lado dêles falava nos "sentimentos de tendência". "Supondo que três pessoas vos digam uma após outra: "Atenda", "escute", "olhe". Nos três casos, vossa consciência atende. Mas é a mesma atenção? Pondo de lado as diferentes atitudes corporais, as ordens ouvidas, expressadas por distintas palavras, fica o sentimento da direção de onde deve vir a impressão em cada um dos casos, embora nenhuma impressão tenha chegado no entanto", exemplifica Roustan.

E ainda podemos citar essa lacuna que sentimos em nós quando esquecemos uma palavra. Mas sentimos como uma sombra dela a nos guiar. Sabemos que as palavras que nos vêm à mente não são aquelas. Era o que James chamava de "sentimento de direção".

Se fôsse um vácuo dentro da nossa constituição psíquica, se nada houvesse atrás dêsses esquecimentos, como saberíamos que a palavra proposta não é aquela que nos vem à mente? São factos dessa espécie que destroem as opiniões dos que procuram interpretar a nossa vida mental apenas como impressões e idéias, nova modalidade da opinião daquêles que procuram conceber a nossa consciência como algo composto de átomos psíquicos.

A nossa consciência forma uma corrente ora mais veloz, ora mais lenta, mas sempre intensista, portanto alheia a tôda e qualquer *medida*. (Na "Noologia" estudaremos as estructuras intencionais, além das eidéticas, e das fácticas do psiquismo humano).

Nós vemos, intuímos por nossos sentidos, directamente, o mundo como diversidade. Nossa intuição apreende o vário, o

múltiplo, que é todo o panorama de nossa existência. Uma capacidade típica, peculiar do nosso espírito, consiste em analisar, em disassociar, separar, delimitar os contornos que formam os objectos do nosso mundo circundante. Não vemos cada coisa isoladamente, e até quando as fixamos, vêmo-las cercadas pelo ambiente, pelo lugar que elas ocupam, embora mais esfumado. Um exemplo: tenho aqui sôbre a mesa um livro. Eu posso ver êsse livro, observar os seus contornos, ter uma noção de sua figura, mas observo também que êste livro está sôbre a mesa.

O livro está sôbre a mesa; quando pronuncio essas palavras levo algum tempo para fazê-lo. No entanto, o que se me dá de imediato é o facto de o "livro-estar-em-cima-da-mesa", o que eu apreendo de uma só vez.

Se quero expressar essa sensação geral para outros, ou para mim mesmo, emprego palavras, e pronuncio a frase: "o livro está em cima da mesa". O facto de usarmos palavras para expressar nossas idéias, nossas sensações e sentimentos, levou-nos a julgar erroneamente que os factos psíquicos se processassem analìticamente, por meio de elementos, como os que usamos na linguagem. Por isso se costuma decompor um pensamento ou uma sensação em suas partes puramente abstractas, quando na realidade é um todo concreto. Não vejo primeiramente o livro, depois a mesa, para depois perceber que o livro se acha em cima da mesa. Não; "o-livro-está-em-cima-da-mesa" é uma configuração total que apreendo dêsse facto pelo pensar; é um todo que eu expresso por meio de têrmos que, juxtapostos, unidos uns aos outros, são capazes de expressar o que sinto, ou transmitir aos outros a minha sensação.

Ora, aquí surge um outro aspecto da nossa consciência. Não temos uma consciência de tudo quanto nos cerca.

Muito nos escapa ou é por nós desprezado. Vê-se que há uma selecção dos objectos e factos por parte de nossa consciência, que aceita uns e rejeita outros. Tal facto que se observa conosco, difere de indivíduo para indivíduo, e até no próprio indivíduo.

Percebemos mais fàcilmente o que nos interessa ou o que nos diz respeito. Há uma verdadeira valorização dos factos. A uns damos maior atenção, por isso percebemos melhor, enquanto outros são desprezados. Esta parte é importante, e hoje fundamenta uma verdadeira ciência nova que surge: a que estuda o

carácter valorativo da consciência, e que fundamenta, em grande parte, a chamada "sociologia do conhecimento", que se interessa pela influência das condições sociais sôbre a formação do conhecimento, tais como as profissões, as classes, as castas, etc..

Cada um dos nossos sentidos tem uma função selectiva fundamental. O ouvido percebe as vibrações moleculares do ar, quando atingem certas vibrações e não ultrapassam a um determinado número; a visão percebe apenas algumas vibrações luminosas, sendo-lhe outras completamente alheias, tais como os raios ultravioletas e os infravermelhos, os quais não são percebidos pelos ouvidos, como a visão não percebe as vibrações moleculares do ar. É o "*judicium sensus*" dos escolásticos.

Há assim uma eleição, realizada pelos nossos sentidos, ao perceberem o que se passa no mundo exterior e essa é a razão porque muitas manifestações energéticas são ignoradas pelos sentidos.

A variabilidade dos indivíduos em perceber ou em ver diferentemente as coisas exteriores é que explica tantas manifestações divergentes, como, por exemplo, o facto de vários pintores, em face de uma mesma paisagem, pintarem-na de modo diverso, embora todos jurem estar reproduzindo-a com a maior fidelidade possível.

É tal característica de nossos sentidos que explica porque sempre costumamos emprestar um mesmo matiz às coisas. Por exemplo, uma criança pintará o céu azul, as árvores verdes e a carne rosada. Éste aspecto é importante para compreendermos posteriormente a acção dos nossos sentidos ante o *parecido* e ante o *diferente*, o que disporá o aspecto antinômico do nosso conhecimento e também do nosso espírito, e nos oferecerá uma nova luz para a compreensão de tantos temas da filosofia, inclusive dêste mesmo que ora tratamos. É que os nossos sentidos *preferem* o repetido, o parecido, embora captem sempre o diferente, o que explicará, em grande parte, o processo dialéctico do conhecimento.

ARTIGO 2

CONSCIÊNCIA E INCONSCIÊNCIA

Tudo quanto dissemos até agora não nos deve levar a crer que a vida psicológica e a vida consciente sejam a mesma coisa, e que sempre onde há vida psicológica há vida consciente.

Desde tempos remotos, quando se iniciaram os primeiros passos no estudo da psicologia ainda não especulativa nem sistemática, já compreendiam os sábios de então que havia na vida psicológica muito de obscuro, muito de inexplicável. Descartes (1595-1650) reconhecia que há pensamentos espontâneos que não deixam recordação, como os que se processam freqüentemente na infância, e os que se sucedem no decorrer do sonho.

Foi com Leibnitz que o "infinitamente" pequeno penetrou na psicologia, assim como na filosofia e na ciência. Dizia: "Há mil sinais que fazem julgar que em todo o momento existe em nós uma infinidade de percepções, mas sem *apercepção* e sem reflexão, quer dizer, mudanças na própria alma, das quais não nos damos conta, porque as impressões ou são demasiado pequenas, e em grande número, ou demasiado unidas. De forma que não têm nada que nos permita distinguí-las separadamente; mas juntas a outras não deixam de exercer seu efeito e fazer-se sentir, pelo menos confusamente, no conjunto". E dava como exemplo uma floresta à distância em que não vemos as folhas de cada árvore, nem os galhos de cada árvore, mas temos uma *visão de "conjunto"*. Dessa forma a visão seria formada de pequenas impressões não *apercebidas*, ou seja, cuja percepção não era isoladamente consciente, mas que, no todo, davam uma apercepção de conjunto.

(Na "Teoria Geral das Tensões" êste tema retorna sob outros aspectos).

Muitos são os psicólogos que negam a existência de fenômenos psicológicos inconscientes, pois alegam que, sendo a consciência própria do pensamento, o que não é consciência deixa de ser psicológico. Admitem fenômenos fisiológicos inconscientes, mas consideram absurda a aceitação de fenômenos psicológicos inconscientes, pois seria uma contradição em têrmos.

Êste argumento decorre das seguintes razões: um fenômeno psicológico torna-se conhecido de nós através da consciência, pois não há um conhecimento sem consciência. Esta a razão que nos leva a crer que a consciência é da essência do psicológico.

Conseqüentemente se aceita que o consciente é a essência do pensamento. Mas se admitirmos que a consciência não é a essência do pensamento, mas da sua apreensão, como já tivemos ocasião de estudar, os fenômenos psicológicos inconscientes são compreensíveis. Outra objeção proposta é a de que não podemos examinar êsses fenômenos psicológicos inconscientes, por serem incognoscíveis, visto serem inconscientes. A consciência não pode apreender o que lhe escapa; portanto o conhecimento se torna impossível, visto o conhecimento implicar a consciência. (Êste argumento é dialècticamente falso, como se vê em "Decadialéctica").

Devemos compreender que podemos conhecer os efeitos dos fenômenos que se manifestam em nós e por êles se torna possível construir uma noção do que os produz. Ora, nós aceitamos a existência do que não conhecemos diretamente, como admitimos a existência da outra face da lua, embora não a possamos ver. Não podemos conhecer diretamente a vida psicológica de uma pessoa, mas podemos conhecê-la por suas manifestações, por seus gestos, embora não tenhamos dela essa ciência que só nos daria o conhecimento direto. Certos efeitos psicológicos não levam a aceitar a existência de uma vida inconsciente. E somos levados a tal pela gradação que notamos na vida consciente. Há mais consciência e menos consciência. Factos passados e esquecidos tornam a ser lembrados, inclusive até aquêles que passaram inconscientemente para nós.

A patologia ensina-nos que em certos neuróticos e psicóticos há estreitamento do campo visual e da consciência, o que não lhes permite um conhecimento muito dilatado, sendo, em regra, restringidos na sua acção, e visualizam apenas aspectos, enquanto outros, perceptíveis a um homem normal, escapam-lhes totalmente. No acto de atenção, como veremos, há uma desatenção ao que não nos interessa, o que nos mostra que a consciência não é intensivamente igual, apresentando gradação. Entretanto, o que desatendemos exerce também sua influência na consciência, embora nos pareça pequena, sobretudo nas vivências de antipatia e simpatia, nas vivências afectivas, como estudaremos em lugar oportuno.

Quando tratarmos do tema da atenção, veremos como, por meio desta, muitos fenômenos inconsciencias ou de consciência reduzida tornam-se conscientes.

A psicologia patológica, cujos progressos nesses últimos cinqüenta anos foram extraordinários, oferece factos, exemplos, em favor da teoria do inconsciente, com os trabalhos de Freud, Jung, Adler, Richet, Janet e muitos outros, cujas observações serão ainda assinaladas.

Retornando aos argumentos de Leibnitz, que dá como exemplo o ruído do mar, composto de milhares de ruídos infinitamente pequenos, isoladamente imperceptíveis, dizem os críticos da teoria do inconsciente que, se assim fôsse, não se poderia conhecer o todo. Pois não é possível que não sendo conhecida a parte se possa conhecer o todo; pois dado um número "infinitamente" grande de zeros de consciência êstes nunca podem formar uma consciência.

Êste argumento não procede, porque na realidade o nosso conhecimento do todo não é formado pelo conhecimento das partes.

Examinemos: Vimos que em todo conhecimento há uma selecção; fixamos nossa atenção, por exemplo, visualmente, em algo, mas desprezamos, por isso mesmo, o que contorna. Se quero observar bem o livro que tenho à minha frente, concentro o olhar, dou certa tensão ao mesmo, observo-lhe os contornos, e, em cada uma dessas operações de exploração pelo livro, observo que quando fixo um dos seus aspectos, os outros estão como esfumados, como obscuros. As vibrações luminosas não são visualizadas como partes, mas como um todo, pois há vibrações que nos escapam à visão,

enquanto outras, desde que atinjam uma determinada intensidade, passam a ser percebidas.

Sucedeu com Leibnitz o que parecia mais racional em face do "infinitamente" pequeno. Sempre vamos notar na filosofia duas tendências marcantes: uma, a mais numerosa, que procura explicar tudo reduzindo a algo homogêneo, único, simples; outra, a menos numerosa, no Ocidente sobretudo, que procura explicar tudo heterogêneamente, aceitando uma espécie de pluralismo, isto é, admitindo múltiplos elementos qualitativos formadores das coisas. Leibnitz procura explicar o todo pela parte, considerando êste como uma espécie de soma das partes componentes, como o apresenta a matemática, mas que a vida teima em não aceitar, pois um corpo humano, não é apenas a soma de suas partes, um conjunto de braços, pernas, órgãos, mas forma, na sua totalidade, um quê de diferente, de novo.

Além disso, os factos nos comprovam exuberantemente a opinião por nós aceita. Há um exemplo famoso, dado por Stuart Mill, que muito nos auxilia: se um pêso de 100 grs. é capaz de romper certo fio, não vamos julgar que 10 grs. sejam capazes de romper apenas um décimo do fio. Há realmente uma tensão maior do fio, com êsse pêso, tensão que cresce à proporção que aumenta o pêso, só se verificando a ruptura quando do acrescentamento dos 100 grs.

Uma análise dos factos da vida nos mostra patentemente quanto penetra e intervém o inconsciente no que fazemos. Um pianista, por exemplo, ao executar um trecho de música, não é consciente de cada um dos seus movimentos. Um operário, no seu mister, realiza actos dos quais não tem consciência, mas que formam o contexto de suas operações. O artista, ao realizar uma obra de arte, nem sempre pensa em cada um dos seus actos, nem dêles tem consciência, pois muitas vêzes na obra criadora não penetra nenhum traço de consciência. Muitas das nossas associações de idéias se processam sem que se perceba nenhum traço de consciência.

Não podemos conscientemente prestar atenção a cada palavra de uma frase nem do que lemos. Muitas escapam ao consciente, embora tenhamos uma noção geral consciente.

Em suma, praticamos muitos actos inconscientemente, sem que dêles guardemos qualquer recordação e muitas vêzes estranhamos que nos assinalem um gesto ou um mover de nosso rosto, dos quais não tínhamos a menor consciência. Nas afeições, sobretudo na simpatia e na antipatia, há muito de inconsciente, como também nos nossos hábitos, nos sonhos, nos desvarios, além das inúmeras distrações que conhecemos, sem a participação de qualquer acção da consciência, sem que *saibamos* o que fazemos.

* * *

A psicologia patológica veio acrescentar inúmeras provas em prol da teoria do inconsciente, tais como as anestesias nos casos de histeria, que não têm qualquer fundamento constitucional, e são apenas de carácter psíquico. Outro facto já citado é o que se refere às diversas personalidades que evidenciam certos doentes mentais, não guardando a menor consciência do que praticam nesses estados diversos. A actividade do inconsciente é imensa. Pierre Janet, o espiritista Myers, e muitos outros, estudaram inúmeros casos interessantes de fenômenos inconscientes que mostram uma grande riqueza de execução. Esta a razão porque a psicologia em profundidade procura estudar êste campo imensamente grande. Os trabalhos de Freud, Jung, Steckel e muitos outros, têm contribuído para enriquecer a teoria do inconsciente, e hoje são poucos os psicólogos que não o admitem.

* * *

É por isso a inconsciência um grande problema para a psicologia.

Alguns psicólogos a negam totalmente. Entre os modernos filósofos, Sartre afirma "que a "única maneira de existir para a consciência é de ter consciência que existe"... "a consciência é o ser da consciência". Aceita Sartre, porém, um desconhecimento. "Tôda consciência não é conhecimento. Há consciências afectivas por exemplo... êsse ciúme, eu o *sou*, eu não o conheço".

O argumento fundamental de todos os que se colocam numa posição *negativa* é o seguinte: ser inconsciente, e não ter consciência, é privação total de consciência. Nesse caso, nunca poderia tornar-se consciente.

A outra posição, a *afirmativa,* funda-se na experiência. São factos que levam os psicólogos a construirem e a aceitarem a existência de um psiquismo inconsciente.

No entanto, se nos colocarmos dentro de um falso formalismo lógico, teríamos de negar tôda e qualquer passagem do inconsciente para o consciente. Mas nossos actos nos revelam muitos motivos inconscientes, e a psicologia em profundidade já reuniu número suficiente de factos para comprová-lo.

Há exemplos simples, mas decisivos. O do moleiro que diz não ouvir o rumor do moinho enquanto dorme, mas que se acorda se êle pára de rodar. O do homem que dorme sem ouvir o tiquetaque do relógio, mas se êsse parar imediatamente se acorda.

As experiências de memória inconsciente são famosas e muitas práticas espíritas são explicadas por êles. Há casos espantosos, como o que é citado por Johannet, em "Souvenirs sur H. Bergson", (cit. por Foulquié) sôbre uma sessão de mesa em que apareceu um texto ininteligível para todos os presentes. Quis Bergson que se conservasse o texto. Apesar de tôdas as tentativas de tradução, tudo fôra inútil. Finalmente, um sinólogo, ao examinar o texto, declarou que era de Confúcio, aliás um texto bem conhecido do grande filósofo. Foi então que um dos presentes declarou, que há anos atrás havia manuseado uma gramática chinesa, e nela havia o texto de Confúcio, como se pôde verificar depois.

Há também nos factos de associações de idéias exemplos extraordinários: associações complexas, puramente inconscientes, como também os factos de actividade criadora do espírito. Quantos problemas são resolúveis sùbitamente e neles se vê uma longa cadeia de factos e de idéias. Há músicos famosos, como Mozart, que relatam ter surgido tôda uma composição num segundo de inspiração, em que a obra surge sem que houvesse um trabalho prévio (consciente, sem dúvida) de coordenação. (1)

Henri Poincaré conta em seu livro "Science et Méthode" uma série de experiências dêsse gênero, tanto dêle como de matemá-

(1) Êste ponto exige outros estudos que só o podemos fazer na "Noologia", pois invadimos aqui um terreno que ultrapassa o psicológico.

ticos conhecidos. Essas iluminações súbitas revelam um longo trabalho de preparação, que escapa totalmente ao consciente.

Há ainda factos afectivos, antipatias ou simpatias, que são sempre puramente inconscientes. E a caracterologia em seus estudos actuais nos mostra que são sempre bem fundados.

Grandes são as controvérsias sôbre

A natureza do inconsciente

Para psicólogos modernos como Jung, Myers, James, etc. o *eu sublimal* (inconsciente) é uma realidade e não uma mera distinção do psiquismo. O eu inconsciente seria igual, em potência, em todos os homens, em todos idêntico, e explicaria os fenômenos de telepatia, de metapsíquica, etc. Dêsse modo, há uma região que formaria o sub-fundo da alma humana.

Para Freud, êsse fundo é individual, o *id,* que constitui a verdadeira personalidade do homem, sendo a vida consciente, o *ego,* apenas uma manifestação parcial dêsse grande inconsciente.

Posição fisiologista

Para os que defendem a *posição fisiologista,* a consciência é apenas um epifenômeno, como já vimos. E como o salienta Ribot, tôdas as manifestações da vida psíquica, sensações, desejos, sentimentos, volições, etc. podem ser ora conscientes, ora inconscientes.

Erguem-se opiniões contrárias, pois se podemos encontrar um antecedente fisiológico para explicar um facto psíquico, há exemplos que só um antecedente psíquico pode explicar tais factos.

Pradines comenta: "O próprio cérebro não parece poder inteligentemente colaborar na vida psíquica, a não ser concebido como animado, como instrumento de uma actividade viva que o ultrapassa, da actividade de um vivente total, o qual não pode ser explicado pelo traçado de deslocamentos celulares ou de correntes nervosas, mas que tem sempre um fim e um sentido, logo uma alma. O funcionamenao cerebral é coisa da alma. Tal é o princípio de uma psicologia coerente". (Psychologie" T. I., p. 15).

Posição psicologista

Para a *posição psicologista* (como a de Galton), há factos psíquicos inconscientes, porque a consciência é limitada. Perceber é fazer selecção, escolher, inibir o que não interessa, tomar consciência só do que interessa. A atenção realiza-se por meio de inatenções, inconsciências. Certas anomalias, como a restrição do campo da consciência, explicar-nos-iam algumas anormalidades psíquicas.

Entre a zona da consciência e a da inconsciência, há um limite vago e flutuante, onde vemos factos psíquicos subir ora ao consciente, ora descer ao inconsciente.

Dessa forma, consciente e inconsciente colaboram, e, na vida normal, prestam mútua ajuda constante. Valoriza-se, assim, tudo o que a vida consciente deve ao inconsciente: inspirações poéticas, achados científicos, pressentimentos e sonhos premonitórios. Mas que seria o inconsciente sem a vida consciente? Se o consciente se alimenta de mil impressões que escapam à consciência clara, é também o conservatório de percepções e de sentimentos conscientes que as necessidades da vida prática nos fazem esquecer ou recalcar: nesse recesso obscuro se adiccionam tôdas as experiências da vida consciente, o que a consciência percebeu cotidianamente, o inconsciente o regista, preparando as visões de conjunto ou sintéticas que flanquearão um dia as barreiras da consciência" (Foulquié, Traité de Philosophie, T. I, p. 318).

Não é, para tal posição, a consciência um epifenômeno dos factos psíquicos. "A consciência não é um elemento constitutivo do facto psíquico: ela o acaba, mas não o constitui; em certo sentido é, pois, um epifenômeno. Nós já assinalamos que a sensibilidade *protopathica*, puramente afectiva, era primitiva e consciente, enquanto a sensibilidade epicrítica, constituída pelo conhecimento ou pela consciência, lhe era posterior e a ela se acrescentava por intervalos.

Mas a consciência não se acrescenta ao fenômeno psíquico acidentalmente: o que é acidental é a inconsciência. Por si, com efeito, todo facto psíquico é consciente, e se a consciência está obstruída, permanece no inconsciente, voltará à consciência desde que o campo esteja livre: a inconsciência nada mais é que a

ausência de consciência actual; ela é uma "possibilidade de consciência" (Binet), "uma consciência virtual" (Bergson). Também não se pode admitir o pensamento de Freud, para quem os processos psíquicos são em si mesmos inconscientes, de forma que sua percepção, pela consciência, é comparável à percepção do mundo exterior pelos órgãos dos sentidos. O fenômeno físico, as formas ou a luz, não aspiram absolutamente a ser conhecidos, e não fazem nenhum esfôrço para atrair o nosso olhar. Outra coisa se dá com os factos psíquicos inconscientes" (Foulquié). (1)

* * *

Entre a consciência e a inconsciência, costuma-se falar em subconsciência. Há inconsciência total quando se dá ausência também total, não só de consciência reflectida, como de consciência espontânea. Considera-se confusamente o têrmo subconsciência, que, para muitos, é sinônimo de inconsciência ou como uma consciência parcial. Propõe Lalande no "Vocabulaire" considerar-se subconsciente o fenômeno do qual não se tem actualmente consciência, mas que se tornaria consciente se lhe fôsse prestado atenção. E tais estados o são por fraca intensidade, e propõe chamá-los de "subconscientes elementares", que corresponderiam à pré-consciência de Freud. E aos outros, embora intensos, mas que escapam ao pensamento actual e por isso permanecem estranhos, chamá-los-ia de subconscientes funcionais. Neste último caso, as virtualizações conseqüentes da falta de esquemas, que se acomodem e efectuem assimilações, seriam da subconsciência funcional.

Mas há ainda as virtualizações movidas pelo próprio sujeito quando inibe, despreza, recalca o que não lhe interessa. Éstes casos poderiam ser chamados de "subconscientes por inibição".

Os fenômenos fisiológicos são em geral inconscientes. Quanto à pergunta que se faz, se há sensações inconscientes, estados afectivos, como simpatias e antipatias, actividades volitivas, que muitos afirmam serem também inconscientes, muitos psicólogos concordam, embora também aceitem a subconsciência dêsses estados.

(1) Os escolásticos aceitam a subconsciência, não consciência potencial, ainda não actualizada (*psychium potentiale*). A problemática que aqui deparamos é examinada nos livros de Noologia.

O que alguns psicólogos modernos chamam de *subliminal* (*sub limine*, abaixo da linha) são provàvelmente os estados que se chamam inconscientes e subconscientes.

Classificação da consciência

Na psicologia clássica, distinguiam-se dois modos ou graus da consciência: :

a) a consciência espontânea — a consciência direta, imediata;

b) a consciência refletida — (de *re* e *flectere*, voltar para trás) — mediata, retôrno do espírito sôbre as idéias, as representações mentais. É a consciência dirigida para as idéias.

Assim temos uma divisão quanto ao vector de consciência. Mas a consciência é gradativa; apresenta uma infinidade de graus.

Acentuava William James que as naturezas geralmente emotivas, muito acessíveis aos movimentos afectivos, podem caracterizar-se, em linhas gerais, por um mais alto grau e por um campo mais estreito de consciência, que os não-emotivos.

Reduzindo-se a extensidade, aumenta-se a intensidade, eis uma lei que registamos em todo o existir tempo-espacial.

O facto de sempre necessitar o homem um campo mais amplo de actividade, levou-o a dispersar mais a sua consciência atencional.

A mulher sempre esteve mais ligada à moradia. Enquanto aquêle tinha maior campo de acção, e por isso generalizava mais. A mulher, por estar mais perto da individualidade dos factos, captou melhor o heterogêneo. Por isso, é ela mais intuitiva que o homem, sendo êste mais racional.

ARTIGO 3

CRÍTICA DECADIALÉCTICA E NOOLÓGICA DO CONSCIENTE E DO INCONSCIENTE

Pode caracterizar-se a psicologia dêsses últimos decênios como a psicologia do subconsciente, porque êste se tornou o objecto principal de suas pesquizas.

Pode dizer-se, como o fazem alguns, que essa distinção entre consciente e subconsciente apenas corresponde a um recurso prático para ocultar a nossa ignorância.

Que ignoramos sôbre êste sector, não há que negar. Mas muitos esclarecimentos já foram obtidos e nos permitem projectar uma esperança optimista sôbre as conquistas futuras.

Considerando o funcionamento do nosso espírito, pela explanação sintética que fizemos da noologia, logo no início, verificamos que a consciência como a subconsciência estão presentes, quer na intelectualidade, na sensibilidade, como na afectividade.

Partindo do ponto que nos colocamos de que a sensibilidade é a raiz, a base de onde por diferenciação o espírito polarizou-se em intelectualidade (*Logos*) e afectividade (*Pathos*), poderíamos dizer que é, nessa fonte, onde o nosso psiquismo encontra o que chamamos "inconsciência".

Na intelectualidade e na afectividade nos encontramos já em plena vigília, pois, o espírito do homem só polarizou tais constelações funcionais na proporção que a vigília se acentuou. E assim como no decorrer de um dia, conhecemos estados de luminosidade clara, também crepúsculos matutinos, no alvorecer, e vespertinos, no anoitecer, nosso espírito pervive através dêsses estados penumbrosos e luminosos, por entre sombras e luz, por entre auroras e crepúsculos.

Nossa consciência é uma actividade tensional vigilante; é uma operação unificante das curvas altas do psiquismo que segue, como tudo na natureza, a mesma lei da alternância. Do que sabemos de nós, quer do saber intelectualizado, racional ou intuitivo, do afectivo, das agradabilidades e desagradabiidades, das *pathências*, em que nos fundimos com o objecto, conhecemos por graus.

Surgiria naturalmente ao homem o conceito de inconsciente desde que êle meditasse sôbre essa gradatividade, que vai, desde à luz clara e meridiana da vigília, até às sombras espessas da noite do sono em sonhos.

Não é o consciente e o subconsciente um aqui e um ali do psiquismo. As críticas contra a substancialidade ou a topicidade do consciente e do subconsciente são decisivas. O homem é consciência e subconsciência. A visão englobante dos factos psíquicos que nos interessam, que nos põem em risco, exigem, conclamam a nossa presença, a nossa atenção. Tôda consciência é sempre atencional. Escapa-nos tudo que não nos interessa. E nesse interêsse há algo de mais profundo que o meramente pessoal.

Quando nosso todo, que é uma estructura esquemática de inúmeros esquemas que se coordenam, e que a teoria tensional nos explicará oportunamente, encontra-se sob uma ameaça, sob algo que o interessa, nossa vigilância se ilumina, porque, aí, nossa actividade é geral. A consciência é sempre uma actividade geral, embora se particularize ou se singularize pela atenção.

Nosso estado mais simples é o de uma acomodação geral de nossos esquemas a todos os factos. As assimilações processam-se gradativamente, em volume maior ou menor. E dessa complementação do esquema de adaptação (acomodação-assimilação) surge a consciência.

A consciência é sempre a completação do esquema funcional do nosso psiquismo. Nossos esquemas auditivos estão acomodados aos sons que possam surgir. Há silêncio, temos consciência do silêncio, porque assimilamos também a ausência de sons ao esquema-silêncio. Surgem sons assimiláveis aos nossos esquemas, eis que a consciência é outra, agora, porque temos a assimilação diferente. Todos nossos esquemas actuam obedecendo à lei de defeza de conservação de todo o ser. A intensidade dêles, nessa actividade adaptativa, desperta outros esquemas que nos levam a dirigir a tensão psíquica para êles (*ad tensio*) daí a atenção.

A dialéctica funcional do nosso espírito revela distinções: as já expostas noològicamente, mas também a gradatividade contraditória da consciência-subconsciência. Tôda consciência é parcial. O inconsciente é o todo do psiquismo; e a área activa e consciente é a coordenação dessas curvas altas dos factos psíquicos, que emergem à nossa intelectualidade ou à nossa afectividade, num constante subir e descer como as ondas de um mar.

Consciência e subconsciência se identificam, na raiz, no fundamento, no psiquismo: são distinções fundamentais de intensidade e extensidade. A consciência é a intensidade mais alta da actividade psíquica e sua extensidade varia segundo o campo maior ou menor de seu alcance. E aqui, mais uma vez, a lei da intensidade e extensidade é obedecida, como em tudo. A intensidade aumenta na razão inversa da extensidade. Com essa explicação já atingimos o tema da atenção, que em breve estudaremos.

SÍNTESE DA MATÉRIA EXAMINADA

O que apresentamos até aqui exige mais uma explanação. O leitor, com o decorrer do estudo, verificará que há muitos pontos não devidamente esclarecidos ainda, e que com o decorrer da análise dos temas se tornarão mais claros e mais amplos. Vamos agora à explanação do que seja *tensão*, têrmo que tanto temos usado.

É fácil compreender o que seja *tensão*, palavra usada na física, na psicologia, na filosofia. Mas se aceitarmos a acepção física, por exemplo, como fôrça de expansão, o sentido de um dinamismo de expansão, se dermos um carácter pulsativo, como dinamismo de contração e expansão, se compreendermos nela uma coerência de direção, um poder de realizar-se como alguma coisa, isto é, um poder de se tornar alguma coisa, teremos então dado um grande passo para a sua melhor compreensão.

Lembremos aqueles momentos que antecedem a um temporal. As nuvens carregadas, *em tensão*, prestes a descarregarem terríveis correntes elétricas; o ar parado, *em tensão*, às portas de irromper num furioso vendaval. O corredor estático à espera do sinal de partida, com todos os músculos *tensos* para o impulso que o porá a correr desabridamente; o arco *tenso* para disparar a seta, naquele momento em que todo o poder de expansão da corda está prestes a deflagrar... Tudo isto dá uma idéia,

uma imagem, uma representação e uma vivência do que seja *tensão*. Não é ainda definível essa palavra, porque no têrmo *tensão* há mais do que apenas o *ex-tensio* de *ex-tensão*, (tensão que se expande); há mais do que o *in-tensivo*, de intensão (tensão que é centrípeta, que parte para si mesma).

Na *tensão*, há os dois que se actualizam e se actualizarão, que se realizarão em acto, quer como extensidade, quer como intensidade, sempre juntos, pois não há intensidade onde não há extensidade e vice-versa, embora uma seja reduzida ao mínimo e a outra ao máximo; uma não pode existir sem a outra; são assim *assimptotas* (expressão tirada da geometria, que simplesmente poderíamos traduzir dizendo que uma não poderá coincidir com a outra, reduzir-se uma à outra). Penetramos assim, num dos aspectos mais importantes da filosofia e, para nós, o que tem maior relêvo, pois nos permitirá construamos um ponto de referência que, no futuro, nos facilitará a compreensão de tôdas as correntes, doutrinas e escolas, e será o trampolim de onde partiremos para a construção de uma cosmovisão que incluirá tôdas as outras, colocando-as no seu lugar. Essa visão nos permitirá uma posição dialéctica, de grande utilidade para o nosso estudo. Chegando a êste ponto, compreendemos a vida como *tensão*, como uma tensão de aspectos próprios que chamamos vital. A tensão, considerada em si mesma, assume caracteres diversos, como a tensão dos gases, a tensão elétrica, etc.

Essa tensão vital, em suas realizações de extensão e intensidade, no corpo vivo, alcança o sistema nervoso que possui a sua *tensão nervosa*, espécie de sistema defensivo do ser vivo. É por meio do sistema nervoso que se capta o mundo exterior. É essa tensão que põe em contacto o ser animal com o mundo exterior, *Não-Eu*, o mundo do *objecto*.

A atenção é uma fixação da tensão. Por meio dessa fixação há um aumento intensivo da tensão nervosa. O homem é então, *su-jeito* (tensão interior) em face de algo, *ob-jecto*, (tensão exterior que se lhe opõe, que não é êle. (1). Forma-se entre o sujeito e o objecto um antagonismo, um dualismo antagônico; um enfrenta o outro.

(1) O têrmo *atenção* tem a mesma origem de tensão, de *tensio*, pois ambos etimològicamente vêm da mesma raiz.

Mas nesse enfrentar, o objecto não sofre modificações em si mesmo, enquanto o sujeito sofre transformações intensivas na sua tensão. Há, por isso, em face do objecto uma modificação do sujeito, modificação sofrida pelo sujeito, uma modificação de grau *tensional*. Essa modificação lhe permite o conhecimento de si, por conhecer o objecto. É dessa contradição que nasce a consciência reflexa do sujeito. Sim, porque o objecto, que lhe é exterior, permite a êste modificar-se e separar-se daquele. Essa separação é ascendente. É fácil ver-se como se processa. Num recém-nascido, não há ainda o conhecimento do mundo exterior, do *.não-eu*.

Por isso a criança, no seu desabrochar, não tem consciência de si mesma, porque não tem consciência do exterior, embora tenha sensibilidade, uma consciência da sensação (*consciência directa* dos escolásticos), sem nítida diferenciação de si mesma do resto do mundo. É como uma visão confusa em que ainda não se delinearam os aspectos diversos do meio ambiente. A pouco e pouco, com o desenvolvimento dos sentidos, pela experiência, vai distinguindo o mundo ambiente, o que está fora, o de que não tem a mesma sensibilidade da que tem em si mesma. E ao sentir o mundo exterior, como o que é *outro*, tem contemporâneamente a consciência de si mesma, pois ao notar que "isso aí não é ela", nota contemporâneamente, que "ela não é isso".

Dêste modo se inicia a formação do *eu*. Mas nessa fase ainda o *eu* está misturado com o próprio corpo. Depois, ao compreender e separar o *eu* do corpo, ao sentir o próprio corpo como objecto é que se inicia a formação lenta da *personalidade*.

Na tensão da consciência dirigida, ou seja, *a-tensional*, são captados certos aspectos do objecto, em detrimento de outro, quer dizer, há uma selecção, pela qual damos mais importância a uns aspectos do que a outros, há valorização dos aspectos.

Por isso é que dissemos que há um papel *selectivo* e *valorativo* na tensão da consciência *atencional*. Assim o que conservamos na memória do objecto não é a totalidade do objecto, mas apenas uma representação, uma imagem do exterior, uma imagem do *não-eu*, modelada selectivamente pelo *eu* (segundo seus esquemas).

Vimos também que tudo quanto o homem conhece em sua vida psíquica não é apenas consciente. Há outros factos que não têm essa tensão tão elevada a ponto do *eu* tomar conhecimento dêles.

Quando o grau de tensão, de intensidade da tensão, é menor, há um estado que os psicólogos chamam de pre-consciente, ou seja, o que ainda não é consciência, mas que *se pode tornar* consciente pela tensão da própria consciência dirigida para êles ou que surgem em determinados instantes inesperadamente, por um processo que, posteriormente, iremos estudar, como as idéias, como o processo criador dos artistas, as chamadas intuições, pressentimentos, etc. Outra parte, porém, recua para o inconsciente.

Dêsse inconsciente, parte vem ao preconsciente e ao consciente, e parte permanece inalcançável pela consciência.

É necessário que se compreenda que êsse esquematismo que estamos usando não tem um sentido tópico, isto é, de lugar (*topos*, em grego, lugar), quer dizer, tudo isso não tem determinados lugares onde tais factos sucedam. Não devemos compreender essa explanação assim como a descrição geográfica de uma região. Aqui está um lago, lá uma montanha, acolá um rio, etc.

Nossa tendência, que é activada pela razão (como veremos oportunamente), leva-nos a dar um carácter de ex-tensidade a tudo que queremos conhecer, ou seja, dar um lugar, um sentido tópico, num contínuo espacial ou espacializante. Êste esquema é funcional, mais intensivo que extensivo e mostra aspectos do dinamismo psíquico; e nesse dinamismo podemos reconhecer certos processos aos quais emprestamos nomes que os englobam, como os que usamos. O homem, como ser psíquico, é também um ser biológico, e conseqüentemente inorgânico também, mineral. O inconsciente é algumas vêzes considerado como o mineral do homem, por seu aspecto obscuro, inerte. (Devemos bem considerar essa palavra *inércia* muitas vêzes mal compreendida. Inércia não quer dizer apenas parado, estático. Emprega-se essa palavra para expressar o conjunto de propriedades que levam a um corpo, que não sofra qualquer acção exterior, a permanecer no mesmo estado, na mesma velocidade, quer em grandeza, quer em direção, ou permanecer em repouso quando em repouso. Quer dizer: não há autonomia, auto-impulso na inércia. Um corpo é inerte quando necessita de uma fôrça motriz *exterior* para modificar seu movimento. Neste sentido é que se emprega quando se fala na inércia das massas humanas; um homem inerte é aquêle que se o deixarem no estado em que se encontra, nêle ficará, se não ocorrer uma fôrça exterior para movimentá-lo. Por isso se diz também "sacudir a inércia de alguém").

Voltando ao inconsciente, a patologia moderna e a psicologia em profundidade nos mostram que o inconsciente não é inerte, pois actua no consciente, leva a personalidade à prática de actos ilusòriamente julgados espontâneos, mas que recebem o impulso do inconsciente, de tudo aquilo que forma o conjunto da tensão vital psíquica do homem, e que não penetrou no campo do consciente. (Compreenderemos melhor o que se refere à consciência quando tratemos dêsse ponto).

Verificamos que a consciência do *eu* *implica* a consciência do *não-eu*. Chamamos o *não-eu* de objecto, mas devemos reconhecer que o próprio *eu* pode ser objecto de si mesmo, isto é, quando o *eu* se debruça sôbre si mesmo para estudar-se, conhecer-se, pensar sôbre si mesmo. Neste caso, o *eu* é objecto de si mesmo, pois assume a forma antagônica de sujeito e objecto, cujo antagonismo não quer dizer uma separação absoluta, pois um não pode existir sem o outro e um exerce sua acção sôbre o outro. Expliquemos melhor: o *eu* tem do *não-eu* um conhecimento modelado, valorado. Dêle, a consciência apreende certas relações que se tornam por isso inteligíveis, quer dizer, capazes de serem entendidas. .

Essa inteligibilidade é revelada pelo pensamento, que é intemporal, e, como vimos, tem uma inteligibilidade indeterminada. Essa inteligibilidade permite que um artista, um homem vulgar, um filósofo, um físico, um economista, etc., possam ter das coisas perspectivas diversas, sem se esgotarem tôdas as possibilidades do conhecimento. Essa inteligibilidade é parcial quanto ao homem, que sofre influência do tempo, da cultura, das opiniões, dos grupos sociais e das profissões que tem. Por isso os crentes afirmam que só Deus capta a inteligibilidade total, e nós homens apenas uma inteligibilidade parcial, maior ou menor.

Essa inteligibilidade é apreendida pelo acto de pensar, acto de pesar, medir, comparar, e processa-se por uma tensão da consciência que se fixa no objecto, reflete-o em si mesma, isto é, espelha-o em si mesma, especula com êle. (De *speculum*, palavra latina que significa espêlho). O que resulta disso tudo é o *conhecido* que não é algo parado, estático, mas em constante transmu-

tação e movimento, pois o conhecimento que formamos aumenta, cresce ou diminui, segundo a acção de outros processos que não cabem por ora estudar, mas que nela estão incluídos. Por exemplo: o aluno que estuda uma lição e *sabe-a* muito bem num determinado momento, poderá *esquecê-la* amanhã, e *relembrá-la* depois.

Êsse *conhecido* não permanece isolado, mas se liga a *conteúdos* de outros *conhecidos* anteriores. Essa coordenação se dá por um critério antinômico que vê em cada objecto conhecido, simultâneamente, alguma coisa que se parece com outro conhecido e ao mesmo tempo alguma coisa que se diferencia, que é próprio, individual. Aqui se dá uma dicotomia importante que irá avultar no decorrer desta obra, oferecendo-nos um campo de novas investigações. É a antinomia entre o *parecido* e o *diferente*. O parecido é mais extensivo e o diferente, intensivo. O primeiro, quando separado do objecto, predispõe à razão a criação dos anteconceitos, e posteriormente a racionalização que tende para o invariante, para a generalização.

O diferente é obtido por uma separação do aspecto intensivo, que é variante, irracional, oposto à razão e oferece conceitos próprios, e o conhecimento da individualidade (tema importante para a compreensão nítida do existencialismo moderno). Ambos podem, no entanto, ser observados pelo espírito humano em sua influência e acção recíproca, numa síntese supra-racional (além da razão e da intuição). Êstes últimos aspectos não poderemos por enquanto estudar, nem esclarecê-los ainda, antes de penetrar em outros temas.

* * *

Todos êstes temas, que já não nos abandonarão mais, serão analisados neste livro, no de "Noologia" e na "Teoria Geral das Tensões", onde encontrarão novas explicações, que se propõem tirá-los da situação aporética que se encontram ainda hoje.

ARTIGO 1

ATENÇÃO

A consciência é para muitos como um facho de luz por entre as trevas, como uma fixação de luz, uma corrente de tensão que se fixa sôbre o objecto que se lhe opõe. Assim como a luz só ilumina quando encontra um objecto a ser iluminado, a tensão da consciência, quando posta sôbre um objecto, aumenta sua claridade máxima: é a *atenção*.

A concentração da tensão de consciência sôbre um objecto, cerca-o, envolve-o. E assim como o jacto de luz que ilumina um ponto está cercado de penumbra, na atenção, o ponto iluminado está também cercado de penumbra. Por isso se diz que a atenção é uma desatenção, quer dizer, é um atender uma parte e um desatender o que interessa menos à consciência.

Vimos que em tôda percepção há um trabalho selectivo.

Não conhecemos dos objectos tudo quanto nos apresentam, mas sim as notas que nos interessam. Essa função selectiva é própria de todo ser vivo, como já vimos.

Observa-se na atenção uma série de efeitos que podemos simplificar da seguinte forma: aumenta ela a in-tensidade de algumas percepções e diminui outras. Assim, fixamos o olhar sôbre um pequeno corpo que queremos ver, diminuindo a extensão do campo visual, aumentando a in-tensidade sôbre o ponto desejado. O mesmo fazemos quando queremos examinar um facto psicológico. Procuramos separá-lo do que o cerca para pôr tôda intensidade sôbre o que nos interessa. Tal facto, aumentando a intensidade, clareia mais o ponto para o qual a atenção está voltada, circunscrevendo a consciência para ali, o que dá mais nitidez.

Podemos exemplificar: se fixamos tôda a tensão sôbre o ponto em que penetra a agulha de uma injeção, aumentamos a in-

tensidade da sensação. A atenção fortalece a memória e ajuda a conservá-la. A maior intensidade permite não só gravar mais a imagem do percebido como também que ela retorne à consciência mais fàcilmente.

A reflexão

Quando a atenção se dirige às idéias e aos sentimentos, temos a reflexão (de *re flectere*).

A atenção exerce sôbre os nossos trabalhos um papel importante, permitindo que sejam mais precisos, mais ordenados e conseqüentemente mais organizados.

Teorias sôbre a atenção

Depois dessa digressão geral sôbre a atenção, analisemos as teorias que se apresentam para explicá-la. Examinemos as teorias dos empiristas, pois foram êles os que mais se detiveram a estudá-la. Para Condillac por exemplo, a atenção não seria mais do que uma "sensação exclusiva". A intensidade da excitação sensorial seria a causa da atenção. O estrondo de um tiro de peça, arrebata-nos a atenção e impede de pensarmos em outra coisa, afirmavam. Desta forma desligavam a atenção da tensão activa, em que é manifesta a intencionalidade.

Essa explicação apenas serve para alguns casos, pois noutros é evidente que *dirigimos* a atenção para o que nos interessa, como por exemplo, quando lemos ou quando estudamos alguma coisa, ou queremos resolver um problema; pois, quando me encontro nesse acto atencional, os ruídos, embora intensos nem sempre desviam a minha atenção. O que aproveitamos de Condillac é a afirmativa de que também existe uma atenção involuntária, espontânea, o que aliás já a haviam estudado os escolásticos.

Mais modernamente, Ribot (1839-1916) voltou à concepção empirista de Condillac, e estabeleceu duas formas distintas da atenção: uma espontânea, natural, e outra voluntária, artificial. Para êle, a primeira era a forma verdadeira, primitiva e fundamental da atenção, enquanto a segunda dela se derivava e era um resultado da educação, do adextramento, do treinamento. (1)

A segunda seria então uma atenção adquirida.

Vejamos em que consistia a atenção espontânea para Ribot. Notava êle que na atenção espontânea, quer forte ou débil, em tôdas as partes e sempre, *tem ela por causa estados afectivos*. Esta regra era absoluta, sem excepções, para Ribot. (E também para os escolásticos, pois o *affectum* era uma causa da atenção).

E dizia: "O homem consciente, como o animal, não presta atenção senão àquilo que o interessa... Um homem ou um animal, incapaz por hipótese de experimentar prazer ou dor, seria incapaz de atenção. As grandes atenções são causadas e sustentadas sempre por grandes paixões".

Esta observação é importantíssima, e aplicada à vida prática oferece grande significação, pois não podemos chamar a atenção dos outros senão para aquilo que lhes é de *interêsse*.

Ribot estuda depois as manifestações físicas da atenção: fenômenos vasomotores, respiratórios, motores e expressivos.

Embora vacile de início a dar a êsses movimentos o papel de causa, acaba por inclinar-se para essa solução. São suas estas palavras: "A atenção depende de estados afectivos; os estados afectivos se reduzem a tendências; as tendências são, no fundo, movimentos (ou detenções de movimentos), conscientes ou inconscientes.

A atenção está pois, ligada a condições motrizes desde sua origem".

Como da atenção chamada espontânea deriva a atenção chamada voluntária? Sem assinalar os móveis inumeráveis, postos pelo educador em acção para fazer nascer e consolidar a atenção derivada, Ribot aponta três períodos na formação dessa disposição adquirida.

---

(1) Essa divisão já a conheciam os escolásticos: *attentio voluntaria* e *attentio involuntaria*, e ademais uma atenção "ut cognitio vividior et claridior" como conseqüência de uma educação dos sentidos pela vontade.

"Na primeira, o educador só tem acção sôbre os sentimentos simples. Usa do temor, em tôdas as suas formas, das tendências egoístas, do atrativo das recompensas, das emoções ternas e simpáticas, dessa curiosidade inata, que é como o apetite da inteligência e que se encontra em todos em certo grau, por débil que seja. No segundo período, a atenção artificial se suscita e se mantém pelos sentimentos de formação secundária: o amor próprio, a emulação, a ambição, o interêsse ou o sentido prático, o dever, etc. O terceiro período é o da organização: a atenção se suscita e se mantém pelo hábito. O escolar, na sala de estudo; o operário, na oficina; o empregado, no escritório; o comerciante, detrás do mostrador, quereriam muitas vêzes estar em outra parte. Mas o amor próprio, a ambição, o interêsse, criaram, por repetição, um treinamento duradouro".

O mecanismo interior que mantém a consciência desperta, apesar da diversidade dos outros estados, é, para Ribot, a vontade que opera sôbre os músculos e pelos músculos. E a atenção derivada é produzida e se mantém graças a inibições de movimentos. (1)

Para êle todo estado de consciência é uma acção em seus primórdios. Êste estado de consciência será entorpecido se fôr entorpecido o movimento a que está ligado. Desta forma, atenção significa concentração e inibição de movimentos. Distração significa dispersão de movimentos. Ribot sustenta assim a tese empirista: a atenção é produzida sempre por uma causa exterior, que actua como uma excitação e provoca um movimento reflexo, ou uma forma derivada, graças a um adextramento prévio. Em ambos os casos, para êle, a atenção depende dos estados afectivos, e é puramente motriz.

Crítica das teorias empiristas

Não só queremos proceder a uma crítica às teorias empiristas acima expostas, como acrescentar algumas contribuições que auxiliam a melhor inteligência de um ponto de tanta importância como é o da atenção, ponto de partida de todo saber e de tôda a ciência. Na leitura das opiniões dos empiristas, o que ressalta à primeira vista é um completo desprêzo ou desconhecimento do que pròpriamente constitui as *coordenadas da atenção*. Antes de mais nada queremos afirmar que a atenção não é um acto simples, mas um complexo processo da tensão. Observemos os seguintes elementos:

a) *Interêsse*. Não é possível manter-se uma atenção continuada para o que não interessa à nossa sensibilidade, etc.;

b) *Imobilidade*. Todo acto de atenção exige do nosso corpo certa imobilidade. Parte do nosso corpo, os sentidos, por exemplo, intensificam-se, isto é, concentram sua tensão (*intensificação*), ao mesmo tempo que se observa uma inibição dos movimentos que possam prejudicar a concentração da tensão da consciência.

Partindo dêstes dois pontos, que estabelecemos por uma observação cotidiana dos actos de atenção que praticamos, podemos prosseguir em outras análises.

Verifica-se que, na atenção, há uma excitação dos nossos sentidos e uma inibição. Parte do organismo fica em estado de tensão maior ou menor, enquanto outra parte é inibida para uma imobilidade também maior ou menor.

Imaginemos agora um homem em estado de tranqüilidade. Assim, nós, numa tarde quente, sentados numa poltrona, olhando o campo, sentimos que o sono se apossa aos poucos de nosso corpo. Eis que um súbito ruído nos desperta da modorra. Se examinarmos bem, verificaremos que muitos ruídos mal ouvimos que não interferiam em nós, isto é, não modificavam nossas atitudes. Mas eis que, de repente, um ruído nos desperta. Examinai êsse ruído e verificareis que êle é um ruído que se assemelha a outros que encerravam algum perigo para o homem. Vossa atenção está desperta, vossa tensão de consciência está voltada para êle. Um impulso interior de defesa, de segurança, provoca o vosso cuidado.

Vamos a outro exemplo: estamos sentados nessa poltrona, mas eis que pelo nosso campo visual marginal, algo corre. De pronto nossos olhos se fixam no objecto. Nossa postura é de plena tensão.

(1) "*Voluntas quae quidem praecipua attentionis causa, attamen minima unica est*: é um pensamento escolástico. A vontade é uma das causas precípuas da atenção, por mínima que seja.

Verificamos que não *era nada* de importância. Apenas uma folha tocada pelo vento. Voltamos à nossa postura anterior.

Que nos mostram todos êsses factos e outros que poderemos fàcilmente recordar, porque já temos experimentado muitos? Apenas que o acto de atenção é precedido de alguma coisa; que é despertado. Realmente há muito de razão na teoria empirista da atenção. Esta tem sempre uma provocação que a antecede. Só que essa provocação pode ser exterior ou interior. São os *excitantes* de que falavam os escolásticos.

Não podemos aqui tratar do *instinto* porque êsse complexo psicológico e biológico será estudado em outra parte, mas podemos traçar algumas opiniões que não deixam de ser importantes. É possível, e essa é a nossa opinião, que os primeiros sêres vivos que povoaram a terra não possuissem instintos, pois não julgamos sejam êstes algo simples, e sim complexos, adquiridos e depois transmitidos. A vida apresentava uma série de experiências várias que sedimentaram o processo selectivo das atitudes animais.

Êsses sêres, no início, sofriam de tôdas as contingências do meio ambiente, mas, com o decorrer do tempo, foram distinguindo o que lhes convinha do que lhes não convinha. Afastavam-se do que lhes era prejudicial e aproximavam-se do que lhes era bom e útil. Essas experiências foram a pouco e pouco, através de gerações e gerações, permitindo que se sedimentassem certos impulsos defensivos ou agressivos que tomam o nome colectivo de instintos. Ora, todos sabem que o homem tem *instintos* e êles servem-lhe de defesa, de aviso, para enfrentar as dificuldades, que lhe advêm.

O facto exterior que provoca a atenção, que "chama a atenção", como sàbiamente se diz na linguagem popular, não é uma causa da atenção, é apenas um factor. Verifica-se comumente, até entre filósofos, certa confusão entre causa e factor. Há factores que são chamados causas, como causas que são factôres.

Como é tema de outros estudos, ilustraremos apenas com um conhecido exemplo para mais nítida inteligência da distinção.

Imaginemos que temos um pavio que vai comunicar-se com uma carga de dinamite, que está colocada no sopé de um monte. Se aproximarmos um fósforo dêsse pavio, êle se acenderá, e a chama se propagará através dêste até chegar à cápsula de dinamite. Aí, por acção da combustão, se dará a produção de um gás de grande fôrça expansiva, que expelirá a terra à longa distância.

Perguntamos: é a chama a causa? É o pavio a causa? É a combustão da dinamite a causa? Ou é a expansão a causa da explosão?

Realmente a causa da explosão é a expansão do gás. Os outros foram apenas factôres. No acto de atenção, o facto exterior é apenas um factor da atenção, e não causa.

Nem tudo quanto sucede no exterior nos provoca atenção. Provoca-nos, no entanto, o que nos *interessa*. Vejamos em que consiste êste interêsse. Consiste em que êles *ressoam* dentro de nós, isto é, despertam em nós ou o nosso mêdo, ou as nossas preocupações; correspondem a perigos ou possibilidades de sermos prejudicados ou beneficiados. Alguns autores chamam de *pre-atenção* êsse estado que antecede à atenção e que consiste num trabalho representativo do nosso espírito. Sim, o facto exterior lembra-nos algo que já sucedeu ou põe em tensão um dos nossos instintos. Logo, no acto de atenção, não podemos também prescindir de outro elemento: a memória.

Há a memória de algum bem ou de algum mal ou da possibilidade de um bem ou de um mal. Essa memória não se assemelha à memória consciente, mas é uma memória imediata, instantânea, que nos leva a tomar uma atitude de expectativa e defesa. Na atitude da atenção, que já estudamos acima, verificamos que que há uma postura de expectativa, que se caracteriza pela tensão de nossa consciência e de nosso sistema muscular e vasomotor, dirigido para o que nos "chama a atenção", para o que nos *chama a tensão para si*.

Coordenadas da atenção

Assim já podemos enumerar na atenção uma série de elementos necessários, suas "coordenadas":

1) excitante;
2) memória;
3) interêsse;
4) direção da tensão de consciência;
5) imobilidade.

Numa fase mais culta da vida humana, chamam-nos a atenção factos que dizem respeito diretamente à nossa personalida-

de, como por exemplo, para o físico, os fenômenos físicos; para o músico, uma frase musical; para o pintor, um aspecto da natureza, etc.

O interêsse maior ou menor que nos causa o facto exterior ao espírito, poderá provocar a maior ou menor intensidade da tensão de consciência, que é, em certo grau, volitiva, pois nessa direção a *actividade dirigida, sendo consciente, assume as características da vontade*, como veremos, quando tratarmos dêsse tema.

Há no acto de atenção um representar antecipado da experiência que se espera. E realmente, de antemão, criamos imagens com as quais acolheremos a percepção nova, como salienta Roustan. "É, — diz êle — representar-se com antecipação a experiência que vai produzir-se, ou pedir à nossa imaginação apenas uma representação precisa, antecipada, pelo menos uma hipótese que nos ajudará a compreender o significado do espetáculo, a relação desta sensação nova com alguma porção de nossa experiência passada. Não há atenção voluntária sem o que diversos psicólogos chamaram *pre-percepções*".

Essas pre-percepções são necessárias, pois não percebemos claramente senão aquilo que pre-percebemos. Para demonstrar bem esta tese, servimo-nos mais uma vez de Roustan, que nos dá um bom exemplo.

"Fazei que vos mostrem, à distância, uma figura desconhecida e que a mantenham, a princípio, muito longe, a ponto de vos impedir dizer o que representa. Pedi que a aproximem até o ponto de perceber alguns traços, algumas manchas de sombra e de luz, sem que ainda possais interpretá-la. Pedi então que se detenham e comprovai que, apesar de vossos esforços, estais impossibilitados de entender o esbôço. Notai o ponto onde estais e o ponto em que está a figura. Fazei então que vos entreguem a figura; olhai-a de perto e depois colocai-a no mesmo lugar e voltai ao posto que ocupáveis antes: não podereis compreender então como fostes incapazes, um momento antes, de interpretar essa figura que percebeis agora com bastante nitidez. É que dispondes agora de uma percepção que não tinheis antes".

Tal é sob certo aspecto o que sucede com todos. Surge alguém que vê o que outros não viram, e ao chamar a atenção para o novo, os outros põem-se então a perceber. É o que sucede com os artistas que descobrem valôres que outros não percebiam antes. Por isso Nietzsche dizia que os artistas e os filósofos eram inventores de valôres novos. Inventores, no sentido clássico, de descobridores de valôres novos. (1)

Divisões da atenção

Podemos dividir esquemàticamente a atenção em:

1) *atenção interior* — a que se dirige a um facto do mundo interior;

2) *atenção exterior* — a que se dirige a um facto do mundo exterior.

Subdivide-se a *atenção exterior* em:

a) *atenção electiva* — a que realiza uma escolha entre os dados segundo o interêsse. Ex.: um arquiteto, um homem comum escolherão dados diferentes de uma construção;

b) *atenção expectante* — a que consiste num dirigir-se a um facto que se espera, a um facto futuro.

Na primeira, temos a direção dada pelos nossos esquemas que se acomodam a um facto para assimilá-lo.

Na segunda, há uma acomodação geral e não específica como no primeiro caso. No primeiro atendemos a isso ou àquilo; no segundo atendemos em geral. No primeiro caso, a atenção é mais intensa e concentrada em...; no segundo é intensa também, mas descentrada.

A atenção interior se subdivide em:

a *atenção reflexiva* — quando se dirige para estados subjetivos, que podem ser:

I — para conhecê-los melhor: *atenção cognitiva;*

II — sôbre nossos afectos: *atenção afectiva;*

III — sôbre nosso querer: *atenção volitiva;*

b) *atenção reflexiva operatória* — quando se dirige às nossas idéias quando meditamos: *atenção mental.*

(1) Em nossos livros "Tratado de Simbólica" e na "Noologia Geral" êstes temas obterão novos elementos que justificarão as opiniões que ora defendemos.

1) se se dirige a relações: *atenção racional*.

Na psicologia clássica dividia-se a atenção em *espontânea*, quando a atenção era provocada pelo objecto; *voluntária*, quando provocada pelo sujeito dirigindo-se para o objecto.

* * *

Examinemos estas palavras:

"As relações da atenção e da consciência foram estudadas, sob o ponto de vista da patologia mental, nas anestesias dos sonâmbulos e dos histéricos, e sob o ponto de vista da psicologia normal, nos efeitos da atenção ou da distração sôbre a intensidade das sensações... Todos já ouviram falar das anestesias electivas dos sonâmbulos, que não ouvem senão uma voz: a do seu magnetizador; nenhum outro ruído, nem sequer a detonação de um revólver realizada perto dêles, e das anestesias completas dos histéricos, que criam nêles uma cegueira, uma surdez, uma anosmia, uma insensibilidade cutânea totais. Êsses fenômenos... têm o inconsciente..., sendo antes subconscientes que inconscientes, deixam pairar uma dúvida, não sòmente sôbre o valor do testemunho do sujeito, que muitas vêzes é suspeito de insinceridade, mas sôbre a natureza e a profundidade da inconsciência de que parece notar-se nêles as sensações abolidas na aparência, podendo ser reveladas na lembrança ou por meio da sugestão hipnótica. O poder da atenção de diminuir ou de abolir a consciência de uma impressão ao dela se afastar, de aumentá-la ou de fazê-la quando nela se aplica, não aparece aqui com uma evidência inconteste." (Pradines, idem, p. 34).

A *lei do interêsse* não é uma tautologia como o pretende mostrar Pradines. Se tôda actividade vital é utilitária por natureza, e teleológica por definição, isto é, tem uma finalidade, como êle o aceita, o interêsse psicológico de que se fala tem sua raiz na sensibilidade, portanto vital, sensório-motriz, biológica. Mas o ser humano é também afectivo e intelectual e a direção intelectual depende do interêsse afectivo.

Não se é objectivista sem se ter uma disposição afectiva para tanto. Além disso não se conclua que a atenção *cria* o interêsse, como o pretende mostrar Burnham, mas apenas o estimula. É preciso considerar-se todo facto psíquico como global, como na verdade o é. O que distinguimos como consciência ou inconsciência, atenção ou inatenção, distração, etc., são apenas distinções dos graus de intensidade e de extensidade do facto psíquico, segundo os esquemas construídos pelo ser humano no desenvolvimento do seu processo psíquico e vital.

A tensão psíquica é coordenadora e coordenada. As conquistas que já estabelecemos na dialéctica não nos permitem construir faculdades psíquicas com topicidade nem funcionalidades estanques, isoladas do funcionamento psíquico geral.

Os esquemas acomodados na atenção expectante podem assimilar diversos factos que sucedem, mas dentre êles só provocarão um aumento de intensidade, portanto de tensão dirigida intensivamente para o facto, aquêles que correspondem mais ao interêsse individual, quer de origem afectiva ou, mais longínqua, de origem na sensibilidade. A atenção pode provocar o interêsse, mas é preciso esclarecer como. Se atendemos para... (dirigimos a tensão psíquica para algo) e se nos interessamos por isso, é porque realizamos aí assimilações com esquemas que permitem, por sua vez, assimilações mais complexas com esquemas globais.

Ao prestar atenção a algo, descobrimos em algo o que já nos interessa. O interêsse não é criado, mas despertado, estimulado pela atenção.

Dessa forma a actividade atencional é criadora, mas num sentido restrito. Novas experiências permitem o fortalecimento de esquemas anteriores ou a coordenação de novos esquemas, construídos da participação de muitos outros que formam uma nova estructura. Êsses novos esquemas construídos passam a actuar no futuro como novos motivos de interêsse a serem despertados. Desta forma, podemos evitar a queda, quer na concepção estrictamente idealista, quer na estrictamente empirista.

A aceitação da teoria dos esquemas permite-nos compreender melhor os factos psíquicos, bem como compreender a reciprocidade dialéctica "interêsse-atenção", sempre contemporâneas e interactuantes..

TEMA III

ARTIGO 2

PERSONALIDADE. FORMAÇÃO, FORMA E IDÉIA DO EU

Caracteriza a vida psicológica o facto de referirmos a uma espécie de centro de coordenação todos os factos dos quais temos consciência, factos que se passam em nossa existência.

A êsse centro de coordenação damos o nome de *Eu*, o qual é, nos factos afectivos, o sujeito que nos parece uno e idêntico. A essa realidade se referem todos os factos psíquicos. Que é o Eu, psicològicamente? O Eu é a unidade dos factos, mas uma unidade que não existe nem substancial nem sintèticamente.

Para as concepções espirituais, êsse Eu é espírito, alma.

Entretanto, não se satisfaz a psicologia com essa explicação apenas, e procura estudar a essência dêsse Eu, quer dizer, o que forma o fundo dêsse Eu, ou em que consiste.

Ao examinar a vida humana, observa-se que a consciência dêsse Eu não é algo que vem formado no ser humano. Ao contrário, é algo que lentamente se estructura. A observação da fase infantil humana mostra-nos que, nos primórdios, a criança não tem pròpriamente consciência de si mesma; não forma uma separação entre si e o meio ambiente. Numa fase mais evoluída, quando já começa a falar refere-se sempre a si na terceira pessoa. (1)

Pensam alguns psicólogos que a idéia do eu é sugerida à criança pelas palavras que lhe ensinam, pelas palavras usadas pelos que a cercam, adultos que já diferenciaram o próprio eu,

(1) A gênese da idéia do Eu é estudada no "Tratado de Esquematologia".

o que daria então à criança a consciência de si mesma. Tal teoria é fàcilmente refutável, bastando perguntar-se: como poderia a criança, sem ter consciência de si mesma, aceitar a existência do seu Eu?

Uma observação geral feita sôbre a vida infantil nos mostra desde logo que, no início, a criança não se distingue do meio ambiente, condição principal para a formação da idéia do Eu. Inúmeras são as sensações que se sucedem na consciência. Essas sensações despertam, por si mesmas, de maneira acentuada, a atenção da criança. São sensações agradáveis ou desagradáveis, dolorosas inclusive, que a criança de início não localiza, e que vão dando a pouco e pouco a consciência de seu corpo, sobretudo depois de uma fase de generalização, ou de sensação não localizada, para uma fase de localização corporal. São êsses estados afectivos que vão permitir à criança distinguir-se do meio ambiente, o qual vai tomando forma e contôrno, nitidez e delineamento, e que actua por sua vez sôbre o conhecimento do corpo.

Êsse processo de diferenciação tem uma acção recíproca, pois à proporção que o corpo se revela, revela-se também à criança o meio ambiente, e êste, à proporção que aumenta em nitidez, permite uma maior diferenciação do corpo.

Nesse período de desenvolvimento, a criança reconhece lentamente a oposição dêsse meio ambiente. Ela encontra no meio ambiente algo que se lhe opõe, algo que lhe impede a persistência daquele estado confuso de bem-estar que experimentara no ventre materno e nos primeiros tempos, do qual ela embora não tenha uma lembrança consciente, tem, pelo menos, ao conhecer as novas sensações, a experiência sensível da diferença que lhe é chocante. Cada nova sensação lhe dá um lastro sensitivo cada vez maior, pela sedimentação da memória ainda confusa que lhe permite ir estratificando a oposição entre ela e o meio ambiente.

As restrições que encontra em seu desenvolver, restrições impostas pelo meio ambiente e pela acção dos pais, vão gerando na criança a consciência de uma delimitação. A impossibilidade de actuar segundo os seus impulsos, que encontram uma resistência, vão acrescentando-lhe a estratificação de que é algo diferente do que a cerca. A idéia do Eu é assim o resultado de um longo processo de diferenciação, de um despojar-se ora disto, ora daquilo,

de um não poder fazer isto ou aquilo, de uma imposição de fazer isto ou aquilo, de um separar-se.

* * *

A título de ilustração, vamos dar aqui uma teoria apresentada por Nietzsche, que será precedida de algumas suposições fundadas em hipóteses mais ou menos científicas sôbre a formação do Eu.

O processo de diferenciação da criança tem sido muito estudado e é ainda tema para muitas investigações importantes, e fugiríamos ao âmbito do livro se aqui as expuséssemos com pormenores.

Entretanto, como é sempre interessante aceitar-se o princípio de que a ontogênese reproduz a filogênese, isto é, que o indivíduo de uma espécie reproduz, no processo de sua vida, a gênese em linhas gerais, de sua espécie, podemos também admitir, através do exemplo da criança, que a formação da idéia do Eu, no homem, seguiu um curso de diferenciação mais ou menos complexo como o da criança.

Os primeiros antropóides, quando se viram, depois de uma fase quase paradisíaca nas árvores, forçados a percorrerem as longas planícies para buscar o alimento, viram-se obrigados a uma adaptação à nova vida que os reduziu a pensar, a deduzir, a calcular, a combinar causas e efeitos, e a aliar-se aos outros, apoiando-se mùtuamente para a conquista do alimento. Dispunham apenas de sua consciência, um "órgão coxo", como diz Nietzsche, imensamente débil.

Reproduzamos suas palavras: "Creio que nunca houve sôbre a face da terra infelicidade tão grande, mal-estar tão espantoso. Junte-se a isto o facto de os antigos instintos não terem ainda renunciado as suas exigências. Mas era difícil e conseqüentemente impossível satisfazê-las; era necessário buscar satisfações novas e subterrâneas. Os instintos, sob a grande energia repressiva, *voltaram-se para dentro,* isto é, o que se chama a *interiorização do homem;* assim se desenvolve o que posteriormente se denominará "alma". — Êsse "voltar-se para dentro" chamaríamos hoje repressão dos instintos como a emprega a psicologia de profundidade, e essa "interiorização do homem", o que a mesma psicolo-

gia chama do *Ego*. Mas ouçamos Nietzsche: "Aquêle pequeno mundo interior vai desenvolvendo-se e crescendo, à medida que encontra impedimento a exteriorização do homem".

"As fantásticas barreiras que a organização social construiu para defender-se contra os antigos instintos de liberdade, e em primeiro lugar, a barreira do castigo, conseguiram que todos os instintos do homem selvagem, livre e vagabundo, se voltassem *contra o homem interior*. A cólera, a crueldade, a necessidade de perseguir, tudo isso se dirigia contra o possuidor de tais instintos; eis aqui a origem da "má consciência". O homem que, por falta de resistências e de adversários exteriores, colhido no potro da regularidade dos costumes, se despedaçava com impaciência, perseguia-se, devorava-se, amedrontava-se e maltratava-se a si próprio; êste animal a quem se quer domesticar, mas que se fere nos ferros de sua jaula, êste ser, a quem suas privações fazem enlanguecer na nostalgia do deserto e que fatalmente devia encontrar em si mesmo um campo de aventuras, um jardim de suplícios, uma região perigosa e insegura, êste louco, êste cativo, de aspirações impossíveis, teve de inventar a "má consciência". Então veio ao mundo a maior e mais perigosa de tôdas as enfermidades, o *homem enfêrmo de si mesmo*".

Não está aqui a formação do Super-Ego dos psicanalistas, a gênese da angústia e dos complexos na má consciência, dêsse "homem enfêrmo de si mesmo"?

E ainda acrescentava êle: "Junte-se ainda o facto de entrar uma alma animal dentro de si mesma, o que deu ao mundo um facto tão novo, tão profundo, tão inaudito, tão enigmático, tão rico em contradições, em promessas de futuro, que o aspecto do mundo foi realmente mudado".

Assim, para Nietzsche, a formação do *Eu* foi o resultado de uma delimitação da actividade do homem que as novas condições ambientais lhe criaram e que a sociedade, posteriormente, lhe havia ainda de modelar. E realmente, ao estudarmos o Eu, não podemos deixar de salientar certos elementos fundamentais. A tensão nervosa vital, através da sensação, modela a consciência e esta a consciência do corpo, a qual, pela fixação das imagens que formam a memória e a atenção que se interactuam, pois a memória actua sôbre a atenção e esta sôbre a memória, como vimos, vão fundamentar a formação do Eu, que é sempre uma consciência unitária de diferenciação do meio ambiente e, posteriormente, por processo abstractivo, permitir a formação do Eu como personalidade, que transforma todo o mundo exterior como objecto e até a si mesmo. Êsse processo de selecção, de que já nos referimos, chamamos de *processo* de ascese, de separação, que se observa na natureza dos sêres vivos. Há uma tendência sempre para os *homólogos*, isto é, para o semelhante, para o qualitativamente igual, que numa fase mais evoluída da vida humana, manifesta-se nessa tendência a separar-se, a procurar seus iguais, como na formação das tribos, nos casamentos consanguíneos, na formação das sociedades secretas, na comunidade dos adultos e na comunidade dos jovens, na formação das classes, dos partidos, dos grupos diferenciados, etc.

Mas não podemos também deixar de evidenciar que na formação da personalidade há ainda dois elementos importantes que merecem ser assinalados.

1) *As possibilidades*. O homem não é apenas um ser que vive o acontecer, o suceder que flui. É o homem um ser que acredita em possibilidades, isto é, acredita que o que é podia não ser, admite que um facto pode dar-se, que um acontecimento pode sobrevir. Essa característica que estudaremos oportunamente com maior cuidado, pois para nós é fundamental para a compreensão do homem, exerce uma influência decisiva sôbre a formação do seu Eu.

O homem verifica o que é, o que julga ser, mas sonha com o que pode ser, o que outros são, e êle não é. Acredita em suas possibilidades e constrói com elas os seus sonhos, enriquece com elas a sua vida; é o que chamamos de imaginação.

Mas a nossa vida encerra também muitos *malogros*. Aquilo que sonhamos para nós, aquelas possibilidades que construímos, não encontram no tempo a sua realização. Sobra-nos muitas vêzes o desconsôlo que nos deixam as nossas derrotas.

2) *O passado e as recordações* — Nosso Eu encontra no passado, no que fomos, no que sofremos, no que vivemos, um lastro emocional volumoso. Nosso Eu não é apenas o centro de nossa consciência, mas o repositório de nossas angústias e de nossas experiências, de nossas boas e más recordações. Êsse repositório de factos do passado e a compreensão das nossas possibilidades, (estas são sempre um colocar-se no amanhã e nos dão a mais plena consciência do futuro), permitem, desta forma, sedimentar-se o que se chama a temporalidade do homem que, para alguns existen-

cialistas, é a verdadeira essência e consistência mais profunda do ser humano.

3) *A preocupação* — O homem é um animal que se preocupa com o que lhe pode advir. Por conhecer as possibilidades conhece também a preocupação. Ocupa-se com o que poderá vir, o que sente que vem inevitàvelmente ou com o que o futuro lhe oculta em suas malhas.

Essa preocupação o angustia, o oprime, o enerva. As preocupações constantes da vida criam-lhe, sedimentam-lhe, o lastro emocional da personalidade.

4) *O ambiente social* — Porque vive em sociedade, não pode êle fugir às restrições que esta lhe impõe. Não se desenvolve como o impelem os seus impulsos; encontra, além de restrições, a necessidade das relações, a troca das idéias, a comunicação constante com os outros; e sofre as influências do meio ambiente, da sua função social, da diferenciação de sua actividade, do seu campo de acção.

Êste elemento social coopera na construção da sua personalidade.

5) *Suas posições* — Como êste é um tema a ser tratado posteriormente, podemos por ora salientar a influência sôbre a personalidade que exercem as paixões, como a ambição, o amor, os desejos veementes, etc. que lastreiam e modelam a personalidade.

Idéia do Eu

Depois dessa digressão sôbre a personalidade, em que muitas vêzes o estilo apenas expositivo foi intermeado de um pouco de literatura, da qual não podemos nem devemos fugir, pois o estudo da filosofia não deve cingir-se a uma aridez doutoral, estudamos agora as mais importantes opiniões sôbre a Idéia do Eu, através da manifestação dos psicólogos e filósofos eminentes que a estudaram.

As diferentes teorias acêrca do Eu, podem ser colocadas em três posições.

a) O Eu concebido como a síntese dos factos ou das vivências.

b) O Eu, como unidade ou ponto de referência;

c) O Eu como uma verdadeira realidade.

É o Eu o que é na actualidade, o que foi e que está sendo, até constituir-se numa realidade actual, que adquire sentido também pelo que virá-a-ser.

É difícil permanecer o tema do Eu no terreno da psicologia.

Penetra sempre no da metafísica, sobretudo quando se quer entendê-lo como algo mais do que uma soma de factos psíquicos ou como um mero ponto de referência, como uma unidade formal.

A persistência do Eu, sua existência através dos factos da consciência, das modificações e através dos estados de consciência e de subconsciência, transforma-o numa realidade "histórica", um ser que consiste não apenas num constante vir-a-ser (devir), mas algo que ultrapassa a simples unidade dos factos ou à sua consciência.

É êste facto que permite distinguí-lo, na própria psicologia, da mera consciência. Ora, no plano biológico, o todo não é apenas a soma das partes; é algo diferente qualitativamente, pois um homem não é apenas a soma dos seus membros, órgãos, músculos, etc.

A própria soma não é apenas o conjunto das partes, pois é qualitativamente diferente; não, naturalmente, no sentido meramente quantitativo, pois um muro não é apenas a agregação dos tijolos, da argamassa, da areia, do trabalho do pedreiro, pois o muro é qualitativamente algo mais.

O Eu não é apenas a soma do que acima expomos, pois é também, qualitativamente, uma totalização "tensão", uma coexistência de diversas existências. (Tensão esquemática).

Examinemos, agora, as opiniões prometidas:

É comum admitir-se no Eu o carácter de unidade simples. Vimos que êle é uma coexistência de valôres que formam sedimentações da vida psíquica. É o campo dos instintos, o complexo processo da atenção e da memória, o conjunto das percepções, das sensações, da consciência, da consciência das possibilidades, do passado individual e da espécie, das diferenciações ambientais, do meio social, das paixões, de todo o lastro que forma a vida psíquica do homem. Por isso aquêles que falam numa *identidade do Eu,* confundem a sua persistência com uma espécie de imutabilidade. Se o Eu persiste como espectador da existência humana, é êle, no entanto, intérprete também do seu drama. As transformações por que passa, os sonhos que morrem, os *eus* perdidos

que ficam como defuntos, as possibilidades que sonha e as possibilidades que deixam de ser aceitas, tudo isso não permite que falemos numa identidade estática do Eu.

O eu persiste, ou seja, existe através de seu drama, através de sua temporalidade como unidade, como coexistência de todos êsses complexos processos que se correlacionam.

Hume certa ocasião disse "que a idéia do eu não existe... Para mim, quando penetro no mais íntimo do que eu chamo eu, é para dar sempre com uma percepção particular, ou então com uma percepção de calor ou de frio, de luz ou de obscuridade, de amor ou de ódio, de sofrimento ou de prazer. Nunca consigo alcançar meu eu mesmo sem uma percepção, nem posso observar outra coisa que não seja percepção". Hume procurava encontrar o que desejava onde não poderia encontrar. Não podia, ao concentrar a sua atenção sôbre a diversidade da vida psicilógica, perceber o laço que une todos os estados conscientes. É que Hume procurava a identidade do eu, e não compreendia seu carácter coexistencial. Assim também as opiniões de Stuart Mill e de Taine pecam pelo mesmo êrro inicial.

Alguns espiritualistas vêem no Eu um ser que assiste impassível, inalterável e invariável o transcorrer transeunte dos factos psíquicos. "Nossos prazeres e nossos sofrimentos, nossas esperanças e nossos temores, tôdas as nossas sensações, transcorrem ante a consciência como as águas de um rio sob os olhos do imóvel espectador, fixo na margem". São palavras de Royer-Collard.

Maine de Biran, espiritualista também, afirma que temos uma intuição directa do nosso eu. Segundo sua opinião, alcançaríamos a compreender imediatamente êste ser simples e activo, que é o eu, num caso privilegiado, quando experimentamos o sentimento de refôrço.

Não nos revela êsse sentimento a luta de duas actividades, ou melhor de uma actividade contra uma inércia? O eu, limitado pelo que não é êle, conhece-se então como potência, como causa.

Para Kant é o sujeito pensante, enquanto sua unidade e sua identidade são as condições necessárias, implicadas pela síntese do diverso, dado na intuição e pela ligação das representações na consciência. O Eu é representado rigorosamente idêntico como condição da unidade do pensamento no tempo.

Para Fichte, como para o idealismo alemão, o Eu é a realidade anterior à divisão do sujeito e do objecto, a realidade que se põe a si mesma e que põe também seu oposto: o não-Eu. Desta forma o Eu é originário do pensamento, onde êle expressa autonomia radical. (1)

Análise da idéia do Eu

Nossa teoria dos *indícios* pode ser sintetizada assim: o homem não propõe um problema do qual não tenha êle um indício (quer da justificação do problema ou da resposta). A filosofia em geral procura desde logo responder as perguntas. Nós, ao contrário, perguntamos pelo *por que* da pergunta, como se gerou, qual o indício que a condicionou. Assim quando o clássico pergunta: há infinito ou não? Nós perguntamos: por que indício chegamos à *idéia possível* de infinito?

Assim, aplicando ao problema da personalidade, do Eu, quando os filósofos afirmam a sua identidade, como algo de permanente e invariável, e perguntam se realmente êle é idêntico a si mesmo, interessa-nos desde logo procurar o indício que permitiu a formação da pergunta e da sua identidade.

Dialécticamente, o Eu apresenta-se:

a) como coexistência, como histórico; é o aspecto variante. O Eu interpreta seu papel;

b) no entanto, é êle também espectador, uma posição que nos aparece como *invariante*, que tem consciência de seu drama e de si mesmo como algo que varia; é um assistente dêsse transitar histórico.

Êsses dois aspectos são suficientes para nos darem todos os indícios das perguntas formuladas sôbre a identidade do Eu e, em parte, para justificá-las.

Dá-se aqui, interiormente, o mesmo dualismo antinômico entre o Eu como totalidade e o mundo exterior: Eu x Mundo exterior.

(1) Para os escolásticos, há o *ego ontologicum* e a *conscientia sui*. Como a aceitação e justificação da alma humana tange o campo da metafísica, é na "Noologia" que estudamos êsse tema.

Como êsse antagonismo permite que o Eu e o mundo exterior se diferenciem, assim também sua interpretação, que é variante, é antagônica ao seu papel de espectador, que é invariante, e funda um novo dualismo, o que permite a diferenciação interna do próprio Eu, que lhe é dada pela consciência da oposição que o limita internamente.

Eu-variante x Eu-invariante. A mesma ascese de que falamos, que busca os homólogos, continua seu processo abstractivo.

O Eu desvenda-se a si mesmo porque conhece as suas diferenças, e intui a si mesmo como algo de semelhante, porque também se diferencia. E essa oposição que o distingue, da qual temos uma intuição imediata, é que nos dá a consciência do próprio Eu. Imaginemos o homem primitivo. Êle está em plena floresta, e é êle um caçador. Deseja que a caça seja abundante, que seja feliz no arremêsso de sua lança. Lembra-se de outro companheiro, que trouxe tanta caça que os homens da tribo ficaram admirados e as mulheres tiveram sorrisos para êle. Como desejaria ser um caçador como aquêle.

No entanto, êsse homem primitivo, apesar dos seus desejos, malogra. O tempo passa, e êle continua sendo apenas um caçador comum. O desejado, sonhado, não se realizou. Viveu-o como uma possibilidade. Mas conheceu o malôgro. Aumentemos êsses exemplos. Estamos em face de um homem que tem em acto um *Eu*, que é o eu real, mas que encerra na memória uma série de *Eus* malogrados, que êle sepulta entre as recordações.

Essa oposição entre o que é-em-acto e o que poderia ser, o que é como possibilidade, permite um desdobramento da personalidade. Vejamos: O Eu está agora ante o seu passado. Quantos sonhos construiu, quantas possibilidades foram imaginadas para o futuro? Volta-se agora para o passado e vê quantos malogros povoam sua vida.

Um grande colóquio se trava, interiormente, entre o Eu que pergunta e o Eu que responde, entre o eu que é, e a vida passada que relembra os sonhos, os desejos, as possibilidades irrealizadas, a consciência do malôgro inevitável agora.

É êsse colóquio que nos dá o caminho indicado na pergunta.

Como o Eu não se realiza todo, e há *eus* que morrem e estão sepultados entre as lembranças, e há um *eu* actualizado que existe agora, há uma oposição entre ambos, entre o presente do Eu e o seu passado e a preocupação do seu futuro. Dá-se aí uma diferenciação que se assemelha à diferenciação entre o Eu e o meio exterior. Os factos, que se dão nesse meio exterior que actuam para as modificações experimentadas pelo *Eu*, condicionam a diferenciação interior do homem. Êsse aspecto do espectador do Eu sôbre o seu drama, que é uma posição invariante, nos dá o indício e o caminho para a pergunta: é idêntico o Eu? Há uma identidade do Eu?

Há outro aspecto também muito importante que não podemos deixar de assimilar: nosso conhecimento *mediato*, conhecimento racional, reflexivo das coisas, revela-nos apenas os aspectos também reflexivos das coisas, como o vemos na "Teoria do Conhecimento". O individual nos é dado pela intuição, como conhecimento *imediato*. Exemplifiquemos: quando nos referimos sôbre uma pessoa e queremos transmitir a outrem a intuição que temos dela, verificamos logo que nos é impossível traduzir com *têrmos* o que sentimos.

Dizemos que a pessoa é alta, que é gorda, que tem cabelos louros ou escuros, olhos castanhos, veste dêste ou daquele modo, tem êsse ou aquêle tom de voz, gosta disso ou daquilo. Cada vez alinhamos mais aspectos que percebemos, mas sempre sentimos que não dissemos tudo. Sentimos que é algo que intuimos e não sabemos comunicar, que é incomunicável. Por outro lado, examinando a nós mesmos, temos tantos segredos, tantas coisas íntimas que não revelamos, somos tão estranhos às vêzes a nós mesmos, tomamos atitudes inesperadas, surgem-nos desejos que não suspeitávamos, que temos a impressão de que, em nós, há algo que nos escapa e que não conhecemos, há algo que não se comunica inteiramente conosco, que é incomunicável.

Os filósofos clássicos chamavam a isso *heceidade* (palavra que vem da latina *haecceitas*, que é derivada de *haec*, que significa *isto*, que literalmente seria *istidade*). Essa heceidade é que forma a característica individual, um princípio de individuação da pessoa, no primeiro caso, isto é, quando é incomunicável aos outros.

Quanto a nós mesmos, êsse incomunicável que buscamos conhecer, essa última essência que nos escapa, é a nossa hecceidade.

Tais aspectos dialécticos da personalidade tinham fatalmente que nos levar a formular a pergunta sôbre a identidade do Eu e a

admitir que há algo invariante em nós, e que permanece sempre idêntico a si mesmo.

* * *

Várias vêzes nos referimos ao grande papel que a psicologia patológica tem representado no exame dos grandes temas clássicos da psicologia. O estudo da personalidade é, por exemplo, um dos capítulos mais importantes para essa nova disciplina e tem permitido grandes revelações neste sector, como os estudos sôbre os casos de perda de memória, de dupla personalidade, os diversos transtornos da personalidade, enfim todo o campo de estudo da psiquiatria e da patologia psicológica.

Entretanto tudo quanto nos tem sido apresentado até agora nesse terreno, desde os transtornos conscientes da personalidade, sentimentos de despersonalização, as obcecações, como desdobramentos conscientes da personalidade, as psicoses maníacas e melancólicas, a dissolução completa da personalidade nas demências, as alucinações, os delírios, que a moderna psicologia em profundidade estuda e a psiquiatria examina, não invalidam a nossa tese sôbre a personalidade. Ao contrário, têm servido apenas para fortalecê-la.

Síntese e crítica da personalidade

Distinguem os psicólogos o *eu* e o *me* (mim), distinção já apresentada por William James.

Quando dizemos: *eu* não *me* conheço, temos, em eu — o eu-sujeito e, *me*, o eu-objecto. O eu-sujeito declara que não conhece plenamente o eu-objecto.

* * *

A *personalidade* é o que caracteriza a estructura do indivíduo quando consciente de si mesmo e senhor de seus actos.

Há falta de personalidade, quando faltam essa estructura e êsse domínio.

Indivíduo tem um sentido biológico. É indivíduo, psicològicamente, o ser psíquico, enquanto se distingue realmente dos outros ou aos outros se opõe.

* * *

Pode considerar-se o *eu* e o *me* como multiplicidade.

O ser humano é mineral, físico-químico, cujo plano oferece o *me* mineral, *me* inerte, cuja influência no inconsciente é tema que preocupa a muitos psicólogos.

No *plano biológico*, temos um *me* biológico, que obedece à estructura biológica, qualitativamente diferente da físico-química e não reductível àquêle plano. É onde a lei da conservação, quer do indivíduo quer da espécie, encontra sua presença e influi, desde o inconsciente, sôbre muitas actividades humanas.

Pode ser subdividido em: *me biológico vegetativo* — de vida passiva;

me biológico zoológico — que contém a ordem zoológica no homem;

eu biológico humano — que corresponde em parte ao eu arcaico de Jung;

No *plano psicológico*, teríamos:

eu psicológico primitivo, coletivo — o eu social arcaico, semelhante ao *eu arcaico* de Jung, sob aspectos sociais;

eu psicológico primitivo-étnico — formado do lastro fundamental das heranças étnicas, dos antepassados próximos;

eu individual inconsciente — que forma o inconsciente individual;

eu individual consciente — estructura coordenadora e consciente do indivíduo como um todo, como individualidade psicológica;

eu individual socializado (estructura da personalidade, incluído o carácter);

eu social — as diversas influências sociais formariam esquemas que dão ao homem uma atitude conseqüente ao grupo social a que pertence.

Todos os *eus* propostos aqui sintèticamente são estudados hoje pela psicologia. No campo do eu social, há variedade de outros eus propostos, como eu econômico, eu valorativo, etc.

Sintèticamente, podemos dizer, que todos os que aceitam a multiplicidade do eu não admitem sempre a reciprocidade.

Ao contrário, o predominante na psicologia é admitir o império de um eu sôbre os outros, o qual marca o vector da personalidade. Mas, qual dêles? Uns afirmam que é êste, e outros que é aquêle. As razões são muitas e variadas.

A aceitação da reciprocidade dos eus e da sua interactuação contemporânea que nós afirmamos, é apenas tìmidamente proposta com um "talvez", por alguns psicólogos modernos. (1)

(1) O tema da unidade do eu e do acto espiritual, (alma) que lhe dá a unidade transcendental, por ser tema de metafísica, estudá-lo-emos na "Noologia", onde uma nova problemática é por nós analisada decadialèticamente. Outrossim, é estudada a distinção entre os diversos *eus* e de que espécie é ela.

ARTIGO 3

PRINCIPAIS TIPOS DE CARACTERES

Antes de analisarmos o tema dos caracteres, não devemos esquecer a natural tendência de nosso espírito em separar, arbitràriamente, do complexo processo psíquico, alguns aspectos que se assemelham, e estudá-los à parte. A atenção psíquica é um fluir constante. Assim funciona ela como *sentir,* através das sensações e percepções, *pensar*, apreendendo pensamentos emoções e *querer* pela intencionalidade afectiva, pela direção dada à tensão nervosa, que *intende,* tende para o objecto ao qual se destina, que é, às vêzes, preconcebido. Se a psicologia costuma estudar estas três funções do nosso espírito isoladamente, o faz por um sistematismo natural da nossa razão, mas na realidade essas três funções são inseparáveis na vida psíquica do homem. São três pontos de vista ou três posições que podemos escolher para examinar sob um aspecto abstracto (no sentido que usamos de abstração que é tomar separadamente pela mente aquilo que não se pode separar na realidade física).

Como vimos em tôda a nossa exposição anterior, consideramos a tensão da consciência sob dois aspectos: primeiro o que chamamos *extensista*, que consiste em considerar a tensão quantitativamente permanente, persistente, isto é, considerá-la como uma unidade quantitativa; e, *segundo,* o que chamamos *intensista* que consiste em considerar a tensão como qualitativamente diversa, diferente, em constantes mutações, direções, etc., a qual se apresenta diversamente e permite concebê-la como funcionalmente diferente. Por isso é que a psicologia, desde os primeiros tempos, fala nas três funções que são o *sentir* (a sensação), o *pensar* (o pensamento, raciocínio) e o *querer* (volição, vontade, de origem afectiva, como ainda mostraremos). A fisiologia confirma sob certo aspecto essa unidade e também a tripartição fun-

cional na estructura do arcabouço nervoso do homem. Por exemplo: *primeiro,* nervos eferentes (que levam), que dirigem as reações motrizes e que correspondem à nossa actividade. *Segundo*: nervos aferentes (que trazem) cefalo-raquídios, que representam as condições fisiológicas das representações. *Terceiro*: nervos aferentes do grande simpático, que têm um grande papel nas gêneses das emoções (afectividade).

Assim cada acto de pensar está ligado a disposições afectivas, bem como está unido à vontade, pois não há pensar claro sem esfôrço da tensão, a qual exige um querer. Quanto à ligação afectiva nos é mostrada pelo trabalho de selecção que só permite melhor conhecimento do que mais nos interessa.

* * *

Chama-se *carácter* o conjunto das maneiras habituais de sentir e de reagir que distinguem um indivíduo de outro, e às vêzes de um grupo de indivíduos de outro grupo.

A palavra carácter vem do grego *character,* do verbo *charasso,* "eu marco com um sinal".

Convém distinguir, no carácter:

a) o temperamento que é de origem hereditária, somática;

b) e os elementos adquiridos, o que é pròpriamente o carácter.

O carácter, como o mostram os caracterólogos modernos, funda-se no temperamento, mas é também uma construção *sôbre* êle como *ante* êle. As inibições, que o homem adquire pela educação e pela vontade, actuam *ob* (contra) o temperamento, e revelam muitas vêzes victórias sôbre o temperamento.

Matéria complexa e em pleno desenvolvimento, a caracterologia é hoje uma ciência que se distingue e avança, graças aos grandes estudos realizados pela tipologia, que estuda os tipos humanos, e as grandes contribuições de Klages, Freinfels, Heymans, Malapert, Mounier, Le Senne, Louis Corman, Toulemonde, etc. (1).

(1) A caracterologia actual é por nós estudada no livro "Curso de Integração pessoal", acompanhado de aplicações práticas, em benefício da integração psíquica.

A diversidade dos temperamentos humanos preocupou sempre os filósofos e os médicos, e muitas classificações foram propostas, das quais estudaremos as mais conhecidas.

Na Idade Média e na antiguidade, predominou a teoria que fazia resultar os temperamentos dos diferentes humores do corpo. Posteriormente, surgiu a teoria dos quatro temperamentos (sanguíneo, fleumático, colérico e melancólico).

Kretschmer estabeleceu considerações tipológicas, baseadas na teoria do temperamento, e oferece a seguinte classificação: *ciclotímicos* são os manifestamente vivos, práticos; *esquizotímicos,* os instáveis, abstractos; *enequéticos,* os explosivos, coléricos, detalhistas. O ciclotímico é frívolo; o esquizotímico subdivide-se em *perseverante,* mas de profundidade estreita e especulativa; o *instável,* brilhante, de inteligência aforística, ou paradóxica.

O enequético tende para a sistematização, é prolixo e pende para a ordem do epileptóide.

Jung estabelece a distinção entre *extroversão* e *introversão,* pela manifestação respectiva da prepoderância do objectivo ou do subjectivo, como classificação geral, mas funcionalmente êsses tipos são determinados também pelas funções do *pensar,* do *sentir,* do *perceber* ou do *intuir,* que têm carácter de subdivisão. Assim um introvertido pode, portanto, pertencer ao tipo determinado pelo pensar ou pelo sentir.

Essa classificação permite combinações numerosíssimas.

O progresso da caracterologia e da morfo-psicologia, fizeram renascer os velhos estudos da *fisiognomonia.* E as novas contribuições da tipologia não nos permitem nem uma síntese sequer, pois não seria possível fazer um relato de tôdas as classificações

* * *

Uma pergunta tem provocado na psicologia inúmeras respostas e longas discussões: é modificável o caráter?

Uns respondem pela negativa, enquanto outros pela afirmativa.

Não se pode negar a fôrça que têm os hábitos adquiridos. Pascal disse que o hábito era "uma segunda natureza", e a ciência moderna reconhece nêle uma grande fôrça amoldadora.

O nosso sistema educacional e as nossas concepções pedagógicas fundam-se em grande parte na admissão de que é possível modificar-se, amoldar-se, dar uma direção ao carácter.

Os estudos da psicologia em profundidade, decorrentes de grandes observações feitas, oferecem campo para a melhor análise dêste problema, que é objecto, hoje, de novas disciplinas como sejam a Caracterologia, a Fisignomonia e a Tipologia.

A SENSIBILIDADE

TEMA IV

ARTIGO 1

INTRODUÇÃO AO ESTUDO DA SENSIBILIDADE

Impõe-se, segundo o exame noológico que já fizemos sôbre o funcionamento do *nous*, distinguir a sensibilidade da afectividade:

a) sensibilidade primária, que é a raiz primitiva bio-fisiológica do organismo, inclui o somático em geral. Nela, não há distinção entre quem sente e o sentir, porque aí o ser está totalmente concrecionado. A criança, na fase fetal, é essa sensibilidade primária, indistincta;

b) a sensibilidade psìquicamente diferenciada, já condicionada pelo sistema nervoso, pelo psiquismo, é constantemente diferenciada entre cognoscente e cognoscido, porque aqui o dualismo sujeito x objecto já se forma.

Assim, numa dor e num prazer, na primeira fase, é confuso, indistinto, mas nesta segunda se localiza, tem topicidade, o que permite distinguir quem sente do que sente e onde sente.

Uma dor e uma prazer são tópicos (de *topos*, lugar).

Mas a tristeza e a alegria não são tópicas. Não estão aqui nem alí; são estados em que o sujeito é o próprio estado, em que a distinção entre sujeito e objecto desaparecem, porque quem ama, quem sente saudade *é* o amor e *é* a saudade, vive-os em si mesmo; é sujeito e objecto fundidos.

Estamos aqui na afectividade, que se deve e se precisa distinguir da sensibilidade, que já conhece o dualismo gnoseológico, como o vemos mais patente ainda, na intelectualidade.

A tendência futura da psicologia, estamos certos, será a de distinguir êsses tres campos do nosso espírito e evitar as costu-

meiras confusões entre sensibilidade, afectividade e intelectualidade.

A reciprocidade que há entre êles permite apenas que dialècticamente concebamos a sua identificação no espírito, mas não impede que reconheçamos os aspectos qualitativos que os distinguem fundamentalmente.

Iniciemos pelo estudo da sensação e da percepção, para que penetremos na afectividade, e daí no funcionamento da intelectualidade.

AS SENSAÇÕES — SENTIDOS

É por intermédio do sistema nervoso que o ser vivo toma contacto com o meio ambiente. Na análise feita pelos psicólogos, é a sensação o elemento mais simples da consciência. A sensação é, assim, "a repercussão na consciência de uma impressão produzida no corpo", mais acentuada nas regiões em que a inervação é mais rica, como são as dos "órgãos" dos sentidos. O factor exterior que provoca a sensação é chamado de *excitação*. A sensação é um estado psicológico, o estado em que se encontra o nosso psiquismo, ante um complexo processo de factos mais elementares, que procuraremos estudar e esclarecer.

Na sensação reconhecemos:

1) certa *qualidade*: — pode ser sensação auditiva, táctil, visual, etc., certo carácter específico;

2) certa *intensidade*: — pode ser mais intensa, menos intensa;

3) certo tom *afectivo*: — pode uma sensação ser agradável ou desagradável, em graus maiores ou menores. Duvidam os psicólogos das chamadas sensações indiferentes;

4) certo *conteúdo representativo*: — uma sensação é uma informação, mais ou menos nítida do mundo exterior.

Nesta análise que fazemos da sensação, vemos logo quão complexa ela é. A tensão vital, ao encontrar uma resistência exterior, que se manifesta na forma de excitação, sofre uma mudança na sua direção, uma discontinuidade. Os nervos periféricos são atingidos, segundo a qualidade da resistência exterior,

se auditiva, se visual. A mudança de estado dêsses nervos periféricos é correspondente à intensidade da excitação. A sensação pode ser favorável ou não ao organismo, portanto agradável ou desagradável, que é o seu carácter afectivo. Essa sensação fornece imediatamente uma informação sôbre o que produziu a excitação. É através de certos órgãos, chamados órgãos dos sentidos, que tomamos conhecimento do mundo exterior. Clàssicamente são considerados cinco: a vista, o olfato, o ouvido, o gôsto e o tacto. Entretanto os psicólogos modernos acrescentam quatro ou cinco sentidos mais.

São os *sentidos internos*. As sensações de fadiga, de tensão muscular, as câimbras nos dão as sensações de nossos músculos, como os estados de depressão e de sobreexcitação nos dão a de nossos nervos, como também a fome, a sêde, náuseas, mal-estar nos indicam a sensação de nosso tubo digestivo, como as sufocações, a dispnéia, dos órgãos respiratórios, e as palpitações, as angústias, dos órgãos de circulação. As mudanças de temperatura de nossos órgãos internos nos são reveladas pelas sensações de febre, calafrios, sensações essas que são diferentes da que nos são reveladas pelo mundo exterior ao nosso corpo. Essas sensações são conhecidas pelo nome genérico de *cenestesias*.

Muitos fenômenos psíquicos têm sido observados quando do estudo desta parte. Em caso de hipnose, doentes descreveram nìtidamente suas sensações, bem como as regiões onde as sentem, sem terem o menor conhecimento de anatomia. Essa percepção dos órgãos internos é chamada de *autoscopia*.

Já vimos que um excesso de atenção pode aumentar a sensibilidade. Alguns doentes neurastênicos em geral prestam tamanha atenção a essas sensações que as aumentam exageradamente de intensidade.

As *sensações quinestésicas* (esta palavra é formada de dois têrmos gregos que são: *kínesis*, movimento e *aísthesis*, sensação, significando, portanto sensação do movimento), são aquelas que nos indicam as diversas posições do nosso corpo; se estamos ou não com os braços estendidos ou em ângulo recto; se temos as pernas abertas ou fechadas; se os dedos se dobram ou não sôbre a palma da mão, tôdas elas sem que tenhamos realmente sensação de qualquer contacto. Se movimentamos nossos membros, sabemos logo, sentimos logo se estão em movimento.

Foram tais factos que levaram alguns psicólogos a falar de um *sentido muscular*. Tais sensações são importantes para a fundamentação da noção de espaço, da noção das extensões, como também são importantes para a formação da maestria dos movimentos que conhecemos nos atletas, nos artezãos, nos operários qualificados, nos quais as sensações cenestésicas acham-se superiormente desenvolvidas.

A *sensação térmica*. Costumavam os psicólogos dizer que era o tacto que dava as sensações do calor e do frio, assim como as sensações de pressão e de dor. Os psicólogos contemporâneos decompuseram o sentido do tacto e verificaram não ser a pele sensível em tôdas as partes e que oferece variações quanto à sensibilidade do frio e do calor, havendo, assim, partes que sentem mais e outras menos um e outro. Desta forma não é apenas uma questão de pressão, do contacto, mas um verdadeiro sentido térmico (de *thermos*, gr. calor). As sensações de frio e de calor são variáveis de acôrdo com a temperatura da pele. As partes do corpo variam de temperatura. O nariz e as mãos são mais frios do que o tronco; a bôca é mais quente do que as partes exteriores do corpo. Uma pessoa, que tenha feito exercício fortes, sente calor devido à circulação mais apressada do sangue, e êsse calor se irradia pela pele, o que dá a impressão de abafamento. Quando entra na habitação uma pessoa afogueda, procura logo abrir janelas para entrar ar, pois julga o ambiente sufocante. Essa a razão de certos riscos que enfrentam aquêles que fizeram exercícios violentos.

O *sentido da orientação*. O ouvido internamente é um órgão complexo. Tem uma parte enrolada sôbre si mesma, chamada caracol; três canais semicirculares quase perpendiculares entre si; e entre o caracol e os canais, estão dois saquinhos chamados outrículo e sáculo, os quais contém, cada um, um corpo de nome otolito, composto de finos cristais calcáreos. Não conheciam os psicólogos antigos quais as funções dêsses corpos.

Foi com surpreza que, mais próximo a nós, comprovaram alguns observadores que as lesões feitas nesses órgãos, em diversos animais, não prejudicavam em nada a audição, mas produziam vertigens, quedas, transtornos nas atitudes, na emissão dos sons, nos movimentos. Foi o que os levou a considerá-los como um órgão do sentido da orientação. Realmente termina nesse órgão um nervo sensitivo que se une ao auditivo, mas independente. Citemos uma página de Ebbinghaus: "Se com os olhos

fechados, giramos muitas vêzes seguidas, tendo como base o calcanhar, e nos detemos sùbitamente, teremos a impressão sensível, vivíssima, de girar em sentido contrário ao precedente. É uma sensação dos canais semicirculares. Deve-se ao anel do líquido no canal horizontal, que, no começo da rotação do corpo, havia ficado um tanto pegado às paredes dêste e segue girando um momento quando nos detemos bruscamente, o que produz uma excitação contrária à precedente nos órgãos terminais de um nervo que penetra nesse líquido. Se girarmos ràpidamente, num círculo bastante grande, como ocorre com os cavalinhos num "carroussel", ou quando se descreve uma curva, o corpo tem a impressão de inclinar-se para fora. Se subimos ràpidamente um elevador, ao deter-se êste bruscamente, temos a impressão de descer. São sensações dos órgãos otolíticos"... São verdadeiramente graves os transtornos que se verifiquem nesse órgão. Certas fobias, como a àgorafobia (fobia das multidões), muitas vêzes têm esta causa.

* * *

Consideram os psicólogos o tacto como o sentido fundamental do ser vivo. Sendo o tacto localizado em tôda a pele, os outros sentidos não são mais do que modificações do ectodermo. Assim o olfato é um tacto das vibrações que nos dão o odor das coisas; os olhos, o tacto que através de longa evolução assumiu funções diferenciadas e que ainda não alcançou o fim de suas possibilidades.

Entretanto, é necessário salientar que os sentidos não são tão simples como julgam muitos, pois há uma complexidade no seu funcionamento, como também um entrelaçamento entre êles. Uma sensação gustativa está unida, muitas vêzes, a sensações olfactivas. O olfacto, por exemplo, é um sentido pouco desenvolvido no homem. Atribui-se tal facto à posição erecta que o afasta da presença dos objectos, como também, devido ao desenvolvimento da sua inteligência não necessitar mais de olfactear os alimentos para escolhê-los. Entretanto, o olfacto nos fornece elementos valiosos de defesa, pois nos indica a qualidade do ar onde estamos. Apesar de atrofiado no homem, pode êle nos revelar quantidades infinitesimais de certas substâncias.

A vista, por exemplo, nos subministra sensações de côr tão variadas, que se calculam em um milhão o número de matizes que

se podem distinguir em condições favoráveis. A visão auxilia-nos muito a ter uma noção mais precisa do espaço, por nos mostrar a forma das coisas e o esterométrico destas, mais acentuadamente e mais eficientemente do que o tacto. É a visão o sentido mais importante no homem e, em "Filosofia e Cosmovisão", tivemos ocasião de estudar a sua grande influência na construcção da inteligência e como nos sentimos amparados e firmes no conhecimento, quando podemos visualizá-los, ou dar-lhes uma modelação visual.

As sensações auditivas são de duas espécies: os sons e os ruídos. Os ruídos são produzidos por vibrações não periódicas, enquanto os sons são produzidos por vibrações periódicas.

Ensinaram-nos os físicos a distinguir em cada som a altura, o timbre e a intensidade.

Sabe-se que o homem não possui certos sentidos que têm os animais, como, por exemplo, o sentido higrométrico (da umidade atmosférica), o sentido eléctrico. Há insectos que possuem sentidos que nem de leve podemos figurar. Tais sentidos são encontrados nos órgãos dos insectos, sem que possamos ainda compreender a sua actuação.

Em certos animais, os sentidos são mais desenvolvidos, como a visão, que é mais aguda nos pássaros; o olfacto, nos cães; o sentido da direção, em certas aves.

Quanto ao ouvido, os estudos feitos revelam que o homem é um dos sêres melhor dotados. Como no homem, porém, os sentidos se entrelaçam entre si e como funcionam sôbre o intelecto e êste sôbre êles, há naturalmente uma complexidade que não é possível estabelecer-se simplesmente, isto é, com rápidas explanações, pois esta matéria é campo de profundos e demorados estudos e investigações. Essa a razão porque os sentidos, no homem, podem ser educados, dirigidos para fins mais úteis e proveitosos.

Observam os psicólogos e os fisiólogos que não há sensações sem modificação cerebral. Descrevem-nos os anatomistas que o cérebro está protegido contra a acção dos agentes exteriores. Está rodeado de múltiplas e espessas envolturas, como o cabelo, o couro cabeludo, o crâneo, duas membranas, uma das quais é muito resistente, e ainda é banhado, como a medula espinhal, num líquido seroso.

Por essas camadas protectoras, o cérebro só pode ser alcançado: a) por choques mecânicos que lhe chegam muito atenuados; b) por mudanças qualitativas e quantitativas na circulação sanguínea; c) por correntes conduzidas pelos nervos centrípetos.

Dessa forma, os choques, em geral, não têm maior efeito e as mudanças na circulação intervêm, indubitàvelmente, na produção do sono e da fadiga cerebral, mas, segundo parece, não determinam a variedade das sensações. Diz William James que são, pois, as correntes nervosas aferentes, os únicos excitantes normais da actividade cerebral. Essas correntes nervosas são as direções tomadas pela tensão nervosa de que já falamos no início dêste livro.

Realmente a fisiologia e a psicologia ainda não puderam estabelecer a natureza dessa tensão nervosa que ora vai ao exterior, como volve para o interior, em seu duplo movimento de vai-e-vem. Sabe, porém, a psicologia que essa corrente tem um movimento que não ultrapassa a sessenta metros por segundo, reduzindo-se até, em alguns animais, a alguns centímetros.

O pouco que sabemos nos indica que os nervos *escolhem* do meio exterior, entre as múltiplas vibrações, uma categoria delas que lhes é mais afin, pois sabemos todos que uma vibração luminosa não afecta os nossos ouvidos.

Surge, então, aqui a pergunta, se temos órgãos suficientes para apreender tôdas as vibrações que sucedem na natureza. A resposta mais condizente aos factos é que não temos. A existência de sentidos diferentes dos nossos, nos animais, nos comprova que realmente não somos capazes de apreender tôdas as vibrações. E as novas experiências que a ciência nos ministra vêm corroborar esta afirmativa, como, por exemplo, o ultra-som. Nosso conhecimento é discontínuo. A natureza não nos é apreendida em sua totalidade, mas apenas numa parte relativamente pequena.

É o terreno das sensações um dos mais importantes da psicologia e onde as divergências são maiores. Ainda não conhecemos suficientemente o processo da sensibilidade, e a complexidade dêle exige estudos demorados. Uma série de aspectos importantes, porém, já foram observados, como, por exemplo, o que nos mostra que as *sensações nos informam melhor sôbre o que*

está em vias de realização do que sôbre o que é estável. É que a excitação provocada pelo que está em movimento é mais intensa que a do que permanece estático. Uma excitação contínua acaba por não ser tão bem percebida como uma excitação discontínua, porque a primeira permite uma espécie de *adaptação* da sensibilidade e a percepção diminui, enquanto a segunda desperta uma sensibilidade atencional maior. Por outro lado, nosso organismo está melhor organizado para as excitações bruscas e inesperadas, e o discontínuo nos adverte mais intensamente, por nos associar os perigos e as surprezas que nos ameaçam. As nossas sensações dependem, em grande parte, das que as precedem ou das que lhes são coexistentes em nossa consciência. Se num vaso de água, a 40 graus, deixamos uma das mãos e a outra num de água gelada, e depois introduzimos ambas num vaso de água a 20 graus, experimentamos, numa, a sensação de calor e, noutra, uma sensação de frio. O que na realidade sentimos não é o excitante pròpriamente dito, mas a relação entre o primeiro estado e o novo estado que tal excitação provoca. Prova a experiência, também, que se aprecia mais fàcilmente a diferença entre duas sensações sucessivas do que entre duas sensações simultâneas. Percebe-se melhor a diferença de temperatura, se se introduz a mesma mão num e noutro recipiente de água de temperaturas diferentes, do que se num colocamos uma das mãos e a outra no outro. Assim também, quanto a dois sons, quando ouvidos sucessivamente, do que quando ouvidos simultaneamente. São essas observações que levam a fundamentar a relatividade das sensações. Na verdade, as sensações não são relativas. Elas são relativas às sensações precedentes, às sensações simultâneas, à duração da sensação; não são porém relativas à natureza do nervo excitado.

ARTIGO 2

PERCEPÇÃO. O MUNDO EXTERIOR. ERROS, ILUSÕES E ALUCINAÇÕES

Procura a psicologia saber como, no adulto, se forma a representação do mundo exterior, que elementos entram para a formação dessa noção, dessa complexa noção que é um dos mais empolgantes problemas da psicologia. Para o metafísico, o problema é colocado doutra maneira. O metafísico pergunta primeiramente pela legalidade do problema, se se pode afirmar a existência de uma realidade distinta do pensamento (Realismo) ou se tôda realidade não se reduz ao próprio pensamento (Idealismo). Se se colocar no primeiro caso, emite hipóteses sôbre essa realidade. Então, essa realidade é apresentada como formada por átomos, como na filosofia de Demócrito, de Epicuro e de Lucrécio, ou é apenas o espaço geométrico, como em Descartes, ou de fôrças semelhantes à nossa actividade, como Leibnitz, ou os "reais" de Herbart, a "vontade" de Schopenhauer, etc.. Mas essa colocação do problema não é da psicologia.

Para o homem comum não há o problema da existência do mundo exterior, porque êle confunde as sensações com as percepções.

Nossos sentidos recebem excitações exteriores, têm sensações brutas, as quais mais tarde são transformadas em percepções.

A percepção é um produto psicológico de formação secundária, e nasce e se desenvolve com o concomitante desenvolvimento da personalidade do homem. As excitações exteriores provocam-nos sensações brutas, diversas, díspares, sem ordem, mas a percepção já é o resultado de um trabalho de ordenação das sensações.

Podemos sentir essa desordenação da sensação bruta com uma simples experiência. Basta que ponhamos a cabeça para baixo e, por entre as pernas, como exemplifica Ebbinghaus, e olhemos uma paisagem.

Que diferença nessa paisagem quando a olhamos de cabeça para baixo: uma multiplicidade difusa! Com esta simples experiência temos uma distinção viva da sensação bruta e da percepção.

Um exame, por exemplo, da visão nos dá elementos importantes para compreender essa distinção. A vista nos transmite as manchas de côr do mundo ambiente, de intensidades diferentes, mas as direções, como direita, esquerda, acima e abaixo, não são coisas, mas relações que só podem ser afirmadas depois de conhecermos nossa colocação no espaço ou a posição dos objectos em relação à terra. Aqui, já há conhecimento. Além disso as manchas de côres se confundem, se mesclam, se esfumam, se mudam, porque as côres sofrem modificações constantes segundo as horas do dia ou da noite. Um campo, uma paisagem variam segundo um dia claro de sol, ou de céu azul, ou um dia de chuva, de nevoeiro, ou, à noite, se é escura ou de luar.

A nossa vista tem uma fixação maior que a dos animais em geral.

Nossa visão é *binocular*, e permite que apreendamos a imagem com *ambos os olhos*, e pondo o objecto em foco, não temos a visão difusa da maioria dos animais, mas fixa focalizada, focada. Nossa visão está penetrada de atenção, de tensão concentrada (de in-tensidade) e êsse acto é um acto de intencionalidade, de vontade, de querer, porque há direção da tensão. São raros, no homem adulto, as sensações brutas, que só são produzidas no momento de torpor, de sonolência, de devaneio em que as coisas exteriores passam aos nossos sentidos sem nitidez. Mas, no acto de percepção, há ainda uma memória, um reconhecimento, recordações, pois quando vejo esta mancha e digo que é um livro, é porque *sei* o que é um livro, e essa mancha *é* o que eu chamo de livro. É fácil ver que a percepção contém mais do que a sensação como elementos para constituí-las, mas a percepção, por sua atenção limita o seu campo de consciência. É por isso que alguns psicólogos dizem que "a percepção, que é uma sensação enriquecida *pela memória, é também uma sensação restringida pela atenção*".

Uma série de dificuldades são despertadas pelo problema da percepção exterior. Vamos estabelecê-los, colocá-los e depois examinar as diversas opiniões principais na psicologia e na filosofia que tentaram resolvê-los.

a) A representação que temos do mundo exterior envolve sempre a noção da extensão. É o que nos oferecem a visão, o tacto, as sensações cenestésicas. São tais factos que colocam o magno problema da noção do espaço;

b) ante o mundo exterior, não temos apenas uma noção confusa das coisas que o compõem, mas vemos que elas se delineiam, se focalizam, se distinguem, se fragmentam. Nós as separamos e as agrupamos para formar a noção de um objecto qualquer, uma árvore, um animal.

Na formação da noção de objecto, há duas funções; uma de dissassociação, pois o separamos, fragmentamos do ambiente, e uma de associação, pois o concentramos, juntamos para *formá-lo*.

c) Êsses objectos são grupos de sensações estáveis e os consideramos como existentes fora de nós, embora os conheçamos apenas através de nossas sensações e só conheçamos dêles aquilo que a nossa consciência nos revela. Aqui surgem alguns problemas da psicologia, tais como: *primeiro*: por que acreditamos na existência do mundo exterior e não afirmamos antes, como já o fizeram muitos, que é apenas uma ilusão dos sentidos, ou alucinação?

Segundo, como se formou em nós a crença na existência do mundo exterior? Quais os meios que dispomos para chegar a uma conclusão neste ponto e podermos afirmar alguma coisa como verdadeira por entre o que poderia ser alucinação?

Já o estudamos, em parte, em "Filosofia e Cosmovisão". É êle considerado como um meio homogêneo ilimitado, sem qualidades sensíveis que lhe sejam próprias; é considerado vazio, mas susceptível de ser enchido por um corpo qualquer. É um continente (que pode conter) indiferente do seu conteúdo (o que é contido). Êsse meio vazio permite tôda espécie de determinações geométricas. É quantitativo, como já vimos e, por isso, pode ser dividido em parte e "concebido como uma juxtaposição de

elementos múltiplos e coexistentes". Essa é a opinião abstracta da matemática. Mas para a percepção é diferente, porque o espaço que percebemos é um espaço cheio, cheio de qualidades, de côres, de matizes. Pairam aqui duas perguntas que a psicologia procura responder:

a) A origem da noção do espaço abstracto é obtida pela separação das qualidades de tôda a extensão concreta, restando apenas essa extensão quantitativamente considerada?

b) Criou a representação da extensão concreta, ajuntando às noções sensíveis a noção de espaço abstracto, a qual seria inata em nós?

Em outras palavras: O espaço abstracto é uma noção construída por nós, ou temos inatamente a noção do espaço abstracto?

Vejamos as respostas: Kant afirma que a extensão não é uma propriedade das coisas em si mesmas, mas simplesmente uma forma da nossa representação sensível. Afirmava êle que todos os objectos, no espaço, são puros fenômenos, o que quer dizer que não são coisas em si, mas sòmente, e apenas, a forma da intuição sensível que encontramos em nós *a priori*.

Dêste modo, para Kant, a noção do espaço, que é subministrada pelo espírito, antecede a tôda experiência. Não se julgue, porém que Kant afirmasse que a representação do espaço fôsse inata em nós, ou em outras palavras se desse cronològicamente antes das sensações, como afirmam alguns.

A anterioridade para Kant era uma anterioridade lógica. Nosso espírito tem a aptidão que lhe é própria, peculiar, de dispor as sensações nos quadros do espaço e do tempo, ou, como já dissemos, de distinguir o que é extensidade, (o que é espacial), do que é intensidade, (o que é temporal). Não pode haver experiências sem que elas tenham se dado antes, isto é, elas, para Kant, antecedem à experiência, mas não queria êle dizer que elas fôssem conhecidas em si mesmas, antes de tôda e qualquer experiência.

Vamos analisar a opinião de Kant. Nosso espírito vai ordenando as sensações, segundo a ordem dinâmica da intensidade (as qualidades, movimento, fluidez); compara-se pelo semelhante, pelo que é igual, homogêneo, pelo que é extensidade (invariante, quantidade, imutabilidade).

Êsse o antagonismo antinômico do funcionamento de nosso espírito.

As sensações dão-nos, a pouco e pouco, pelas diferenciações que já estudamos, uma noção vivida do estar aqui, do estar ali, do estar acolá. Nosso espírito estabelece pela necessidade de comparar para compreender, guardar, memorizar, o que, ou o em que elas se homogenizam. O espaço é o meio homogêneo, o *onde* elas estão, aqui ou ali, mais para cá, mais para lá, mais ao alcance ou menos ao alcance de nossas mãos ou de nossos olhos. Ora, as coisas se aproximam ou se afastam, vêm para nós ou se distanciam cada vez mais de nós.

A pouco e pouco, ao distinguir o homem as extensões, as perspectivas, a mobilidade, a fluência, a variabilidade dos factos, necessita, por uma exigência do espírito, construir, afirmar algo de firme, onde se processam essas variações. Constrói então, abstractamente, separado de tôdas as coisas, êsse meio homogêneo, quantitativamente puro, imutável, que é o espaço.

Para Kant, o espaço não é uma noção empírica, surgida das experiências externas. É uma representação construída pelo espírito, pois o espaço não tem qualidades, não tem aspectos. Assim para o espírito afirmar que uma coisa está aqui e outra em outro lugar, tinha que ter, com anterioridade lógica, a representação do espaço como algo homogêneo, algo que não é sensível, o em-que-as-coisas-se-movem, o que, portanto, não é objecto de sensação, por ser vazio, o que é uma noção do espírito.

Como é uma necessidade do espírito, não podemos nunca representar-nos a não existência do espaço, embora possamos pensar que não existam objectos no espaço. Nenhuma coisa de origem externa tem êsse carácter de qualquer objecto do mundo exterior, mas não posso representar a não existência do espaço. Pois realmente podemos figurar que qualquer um dêsses objectos, que temos ante os olhos, podem ser suprimidos daqui por imaginação, mas não podemos suprimir o espaço que êles ocupam. Êste o argumento de Kant.

Antes de estudarmos outros argumentos de Kant, convém que voltemos aos elementos que formam o nosso método de estudo da filosofia, os nossos pontos de referência, que tão bem servem para esclarecer as diversas opiniões. Já vimos que todos os corpos que se dão, todos os factos que ocupam um lugar e se

dão no tempo, se apresentam sempre como extensidade e como intensidade. A extensão é peculiar a todos os corpos, é uma propriedade dos corpos. Mas êstes não são apenas extensivos, mas intensivos, são quantidade e qualidade. Mas extensão, embora apareça em vários corpos, aparece-nos sempre como o que se repete, como o que é sempre o mesmo, enquanto as qualidades variam, mudam-se, transformam-se, mas a extensão, como quantidade, pode ser maior ou menor, mas sempre é homogeneamente extensão. Assim a extensão de um livro pode ser menor que a extensão de uma mesa mas nunca iríamos considerar a extensão desta, embora maior que a do livro, como uma extensão diferente da primeira.

Tanto para um, como para outro, a extensão é homogênea, embora maior ou menor. Se abstraio uma a uma as qualidades, o que é heterogêneo, variante, resta-me apenas um quantitativo homogêneo, que não é verde, não é azul, não é movimento, etc. Êsse quantitativo, por um acto de abstracção maior, considero como ocupando um vazio que êle enche, ao qual vou chamar espaço. Assim, o espaço é elaborado posteriormente pelo espírito. Mas não é dado pela experiência, porque não podemos ter experiência do espaço. É construído pelo espírito, e vai servir de elemento *a priori* para tôda experiência, vai anteceder a experiência. Quer dizer que, pela nossa análise do espírito (noológica), podemos aceitar a afirmativa de Kant, que chama o espaço e o tempo de formas puras da sensibilidade, mas num sentido um tanto diferente (1). Vejamos outros aspectos:

"O espaço se encontra representado como magnitude infinita", afirmava Kant. O que a experiência nos mostra são magnitudes limitadas por outra magnitude. Desta forma, uma magnitude infinita não poderia provir da experiência. Eis outro argumento de Kant: a experiência mostra-nos que após a extensão de um corpo, está outra extensão de outro corpo. A experiência não nos mostra um limite de extensão, mas um limite da magnitude, da forma de um corpo. Essas extensões se sucedem,

(1) As formas puras da sensibilidade têm sua raiz nos esquemas fundamentais da *sucessão* (de onde surge a idéia de tempo) e da *simultaneidade* (de onde surge a de espaço). Não podemos *compreender* nada a não ser dando-se sucessiva ou simultâneamente. No "Tratado de Esquematologia" estudamos a gênese de tais esquemas que actuam *a priori*.

coexistem, uma ao lado da outra, uma não substitui a outra como os instantes do tempo, por exemplo. Essa a razão porque não podemos imaginar um espaço que finda, que encontra um limite de si mesmo, essa a razão porque, ante a impossibilidade de um têrmo, de um fim, de um limite do espaço, o julgamos infinito, o sentimos infinito.

Como as extensões se sucedem e coexistem, independentemente dos limites, das magnitudes dos corpos, tínhamos que chegar à conclusão de que elas coexistiam em alguma coisa, que é o espaço. Sabemos que a geometria mede o espaço, analisa-o, constrói uma ciência do mesmo. Mas o faz abstractamente pela matemática. Na prática, precisamos de pontos de referência que são os corpos, pontos de apôio. Imaginai alguém, na prática, tentando medir um espaço onde não houvesse luz, nem ponto de referência, com um metro da mão. Malograria totalmente. Imaginai um espaço vazio sem qualquer corpo, como poderia ser êle objecto de experiência?

Diz-se que o espaço tem três dimensões, isto é, que, de um ponto, só podem ser traçados três rectas perpendiculares. Mas êsse juízo é derivado da experiência (eis outro argumento de Kant). Os corpos, como extensão, nos revelam, na experiência, a tridimensionalidade.

O facto de se ter podido construir geometrias do espaço de mais de três dimensões, demonstra que o espaço é dado *a priori*, quer dizer, pura forma do espírito. E para corroborar essa opinião, Kant apresenta um argumento que êle reputa o mais sério e o mais forte, e que é fornecido pela absoluta necessidade das proposições da geometria. Vemos que o geômetra, ao estudar as propriedades das diversas figuras, ou sejam os modos do espaço, enuncia proposições eternamente verdadeiras. Tal sucede porque êle trabalha com uma substância que não lhe é subministrada pela experiência, do contrário, que garantia teria de que o que sucede, numa porção do espaço, ocorra também em outra?

Para formular verdades universais necessárias, é mister estar seguro, *a priori*, da perfeita homogeneidade do espaço e de que, portanto, é idêntico a si mesmo em qualquer parte.

O argumento de Kant prova que o espaço da geometria é uma construção ideal do espírito; não impede porém que as sensações nos subministrem a noção de extensão, o que fazemos questão de salientar.

O espírito extrai de si mesmo (da razão) a noção de espaço geométrico, e essa noção preside com anterioridade (*a priori*) os dados da experiência. Mas Kant conclui que êsse espaço, dado *a priori* pelo espírito, fundido com a experiência, vai revestir as sensações da aparência da extensão.

Mas a hipótese inversa à de Kant é mais poderosa: as sensações nos revelam as magnitudes e as extensões, ou seja a extensidade. Pelo acto de selecção e de ascese da razão, de que já falamos, chega o nosso espírito a construir a concepção de uma extensão mais abstracta, e daí formar a noção do espaço geométrico, vazio, homogêneo, idêntico a si mesmo. Ora, a geometria é uma ciência deductiva e não se alimenta de comprovações apenas empíricas. Extrai conseqüências de axiomas e das definições que ela enuncia. Mas deve salientar-se que as noções matemáticas não são apenas convenções arbitrárias. Elas partiram da observação da natureza, para, num processo abstractivo, chegar até a homogeneidade pura. Se o matemático não encontra, na natureza o círculo que êle pode construir idealmente, encontra, porém, círculos imperfeitos. Mas, ao definir o círculo como uma superfície plana limitada por uma curva fechada, cujos pontos são equidistantes de um ponto fixo, êle transporta o círculo da realidade do mundo exterior, que lhe dá a intuição imediata, exterior, para um círculo perfeito da razão. E é com êsse círculo perfeito que trabalhará. E como êle preside as experiências posteriores, êsse círculo é *a priori*, é dado *a priori*, torna-se uma forma pura que antecede às experiências.

Quando tratamos da experiência em "Filosofia e Cosmovisão", mostramos que o conceito é elemento da experiência. Não podemos dizer que um objecto é isto ou aquilo, sem sabermos *antes* o que se assemelha a êsse objecto. Não podemos dizer que êsse objecto vermelho, que tenho à minha frente, é um livro, sem que antes *saiba* o que é livro. Assim o conceito precede a experiência e ajuda a constituí-la. Assim Kant compreendeu o espaço quanto às percepções.

A sensação bruta, coadjuvada pela anterioridade do conceito, permite que se transforme em percepção. É nesse sentido que Kant tem razão ao afirmar que o espaço e o tempo são formas puras (*a priori*) da sensibilidade. E repetimos, há uma incompreensão, comum a muitos filósofos, que consiste em julgar que Kant tenha afirmado que o tempo e o espaço, por serem a priori, fôssem inatos.

Kant afirmou que, em tôda experiência, o tempo e o espaço são anteriores, mas reconhecia que a noção de tempo e espaço se forma através da própria experiência. Essa a razão porque a concepção do tempo e do espaço varia na história e levou muitos autores, e citaremos Spengler entre os mais conhecidos, a estudarem a concepção histórica do tempo e do espaço nas diversas culturas. Um estudo histórico, como já fizemos, nos mostra como varia a idéia de tempo e de espaço, isto é, o conteúdo dessa idéia. Há uma interação entre o tempo e o espaço e a experiência. Assim como aquêles interferem nesta, esta actua sôbre aquêles. Sabemos quanto é espacializante a razão. Esta se formou, fundada no homogêneo, que nos é dado pelo espaço, que é coexistente, como já mostramos.

O espaço é fundamental para a razão; é ponto de apôio fundamental da razão.

Não esclareceremos, como é nosso desejo, êste ponto sem que tenhamos primeiramente examinado as teorias genéticas do espaço e as teorias nativistas, para depois clarear êste tema importantíssimo da psicologia, que é o da percepção.

As teorias genéticas — A teoria chamada de *nativista* afirma que o espaço nos é revelado pelas sensações ou por algumas das sensações. Outros psicólogos consideram que a noção de espaço não é apenas um dado imediato das sensações, mas o produto de uma síntese mental. A opinião, por exemplo, de Stuart Mill, de Bain, Spencer e outros, é de que nenhuma sensação *isoladamente* fornece ao espírito a noção de espaço, mas certas sensações, certas multiplicidades de sensações nos produziriam a representação do espaço; "gerariam" a noção do espaço. Tal é o apinião comum dos que defendem as *teorias genéticas*. Essas teorias são chamadas também de teorias *empiristas* ou *empíricas*.

O nativismo sustenta que a sensação nos subministra imediatamente a noção do espaço. Essa afirmativa é negada pelos empiristas. Êstes derivam da experiência tudo o que contém o espírito, e afirmam que a noção do espaço nos é subministrada pela experiência, graças a uma acção bastante complicada.

Tôda a sensação é um facto psicológico e êste não ocupa espaço; é uma modificação qualitativa da consciência e esta não se deixa medir, não tem dimensões no sentido da extensão, porque não é extensidade, mas intensidade. Mostra-nos a fisiologia que

a sensação parece ser provocada por uma alteração do sistema nervoso. E se a sensação nasce em nós, não fora de nós, portanto, como poderíamos compreender que os objectos que penetram na nossa consciência poderiam conservar algo espacial? Os objectos impressionam as terminações periféricas de certos nervos e a comoção é transmitida ao cérebro. Desta forma, é a modificação cerebral que é percebida, e a sensação está localizada no sujeito.

Helmholtz diz: "As sensações, são, para a nossa consciência, sinais que interpreta a nossa inteligência".

Muito embora afirmem os defensores dessa teoria que um facto psicológico não ocupe espaço, tal não implica que não possa envolver a representação de um espaço. A visão de um objecto, na distância, nos revela a extensão. Demonstra Spencer, entre os defensores das teorias genéticas inglêsas, que a idéia de espaço é derivada da idéia da coexistência. A coexistência, por exemplo, revela-se nas sensações visuais, pois ao visualizarmos um objecto e logo em seguida outro que lhe esteja próximo, quando visualizamos o segundo, permanece ainda, na nossa retina, algo da imagem do primeiro objecto.

Desta forma, a sensação do segundo objecto começa antes que tenha terminado a do primeiro, embora o lapso de tempo seja curto. Se um terceiro objecto estiver colocado ao lado dos dois primeiros, a mesma coisa sucederá. Se em vez de partirmos de *a* para *b* e para *c*, partirmos de *c* para *b* e para *a*, verificaremos que os três objectos oferecem as mesmas sensações, porém em ordem inversa. O mesmo se pode observar com o tacto, se tactearmos um móvel da esquerda para a direita, e, se invertermos a direção, a ordem das sensações será inversa da primeira. Se entretanto essa operação fôr feita com maior velocidade, perceberá a consciência uma *continuidade*, uma *simultâneidade* e também a *reversibilidade*, pois pode reverter a sensação que ora tem uma ordem, segundo a direção tomada, e depois, quando invertida, uma ordem inversa. Assim há *reversibilidade*. É o conjunto dessas sensações características que permitem construir a noção de coexistência e, desta, a de *espaço*.

Sintetizando: a sucessão engendra a simultaneidade, revela a reversibilidade, comprova a coexistência, e eis gerada a noção do espaço.

Combatendo essa teoria de Spencer, Höffding afirma que dois estados que coexistam não revestem necessàriamente a forma do

espaço, pois "quando, num acesso de desalento, brilha um raio de esperança, não nos representamos a esperança acima ou abaixo, à direita ou à esquerda do desalento, como fazemos quando temos, ao mesmo tempo, muitas sensações de diferentes côres".

Entretanto a confusão de Höffding é manifesta. A coexistência de dois estados de consciência se processa no tempo, são êles intensivos e não extensivos, e a ordem do seu dinamismo é diferente, porque a coexistência, no espaço, não é a coexistência no tempo, pois a coexistência no espaço é a que se processa no mundo exterior, do não-eu, percebida pela consciência, enquanto a coexistência no tempo pertence ao mundo interior, do eu, também percebida pela consciência, quando debruçada sôbre si mesma. Todos os factos do mundo exterior têm extensidade e intensidade, predominando a primeira, enquanto os factos do mundo interior têm intensidade e extensidade, predominando aquela sôbre esta, quase esfumada. A coexistência das intensidades é diferente das extensidades, e Höffding cita apenas factos do mundo interior, como estados de consciência, que revelam paixões. Quando os factos de consciência são excitados por factos do mundo exterior, a coexistência é sempre de carácter espacial.

Com um pouco de atenção, é fácil reconhecer-se certas distinções que avultarão depois para a compreensão nítida dêste ponto.

Nós sentimos o espaço como algo que se dá por inteiro, como algo que não é tempo. O espaço é, para todos, homogêneo, idêntico a si mesmo, e dá-se de uma vez. Ninguém iria imaginar uma passagem do não-espaço para o espaço ou um espaço que ora se dá aqui e, daí há pouco, se dá aqui. Em suma, o espaço não é algo que flui, como sentimos com o tempo, que vivemos como uma transição do passado ao futuro, através do presente. Assim, quando citamos o exemplo da visão e do tacto, vimos haver, no espaço, uma reversibilidade, pois, por não ser tempo, o espaço é reversível e podemos compreendê-lo desta direção ou da direção inversa. No entanto, não há reversibilidade na sucessão dos factos psicológicos.

Se dermos um exemplo com uma melodia, podemos ouví-la mais lentamente ou mais apressadamente, podemos aumentar ou diminuir o seu compasso, mas não poderíamos figurar uma melodia cujas notas tôdas fôssem simultâneas, contemporâneas, enquanto podemos e figuramos sempre o espaço como simultâneo. A nossa vida psicológica se compõe de estados que se prolongam

uns nos outros. O estado A é substituído pelo estado B, mas êste, quando se dá, a consciência conserva ainda alguma coisa do de A. A duração é sentida porque se guarda, no presente, alguma coisa do passado. Há continuidade, portanto sucessão, não porém simultâneidade. Por isso, não há reversibilidade nas sensações.

Só há reversibilidade no espaço, ou melhor, só podemos conceber a reversibilidade, quando aceitamos prèviamente a noção de espaço. Essa a razão, porque malograram os empiristas que desejaram construir percepções extensas com combinações de sensações inextensas. Citemos Rabier: "As sensações ópticas estão constantemente envoltas na representação de uma extensão. Quem diz sensação óptica diz sensação de côr. E tôda côr se nos oferece sob a forma de uma extensão. Os olhos, embora completamente imóveis, percebem uma pequena mancha colorida, de limites indecisos, mas extensa. Imaginai sôbre um fundo obscuro dois pontos luminosos, separados por um leve espaço. O ôlho percebe imediatamente os dois pontos luminosos e a extensão escura que os separa. Variai a experiência. Fechai os olhos e não vereis mais que o negro; mas êste negro é extenso; premi o globo ocular e provocareis a aparição de fosfenas, de desenhos, de rosetas, que também são extensos. Na operação cirúrgica da ablação do ôlho, no momento da secção do nervo óptico, o paciente vê uma grande claridade, sempre extensa. Quando o astrônomo observa as estrêlas, não vê em seu telescópio mais que pontos luminosos, sem diâmetro aparente; quer dizer, inextensos. Mas êsses pontos se destacam ante a vista sôbre um fundo escuro que lhe parece extenso. A representação da côr, de um ou de outro modo, está sempre ligada, pois, à representação da extensão".

A visão e o tacto nos dão sensações de extensidade. Já dissemos muitas vêzes, e nunca nos cansaremos de repetir que, na natureza, a extensidade exige sempre a intensidade. O que varia é a ordem dinâmica, em que ora predomina a intensidade, ora a extensidade. Desta forma, o tacto e a vista são órgãos mais extensos que intensos, pois suas sensações, embora intensivas, são mais extensivas que as do sabor, do olfato, do ouvido. Como formaríamos essas combinações extensas, permanentes, que chamamos objectos, se as nossas sensações não estivessem no espaço?

Vejamos agora como responderam a essas questões os nativistas, antes de encerrarmos êste tema com os nossos comentários.

As teorias nativistas — Os nativistas admitem uma ou mais espécies de sensações extensas. Podem ser classificados da seguinte forma:

a) teoria dos que reconhecem *uma única* espécie de sensações extensas. Êstes podem ser divididos em 1) os que sustentam que sòmente as sensações visuais são extensas; 2) os que sustentam que sòmente as sensações tácteis são extensas; 3) teoria dos que reconhecem *duas* espécies de sensações extensas: as visuais e as tácteis; 4) teoria dos que reconhecem que *tôdas* as sensações são primitivamente extensas, embora em graus diferentes.

Considerando o que já tratamos, é difícil ver-se que cabe aos nativistas maior soma de exactidão que aos outros. Seria longo e desnecessário trazer aqui a vasta polêmica travada entre êles há séculos, através dos estudos de Berkeley, Lachalier, Platner, William James, Cheselden e muitos outros, todos procurando justificar ou atribuir a êste ou aquêle órgão, ou a mais de um, a melhor representação do espaço. O que porém ficou estabelecido para os conhecimentos hodiernos é que tanto a visão como o tacto, aquela mais e êste menos, nos dão a percepção da extensão; aquela ao percorrer espaços maiores, e a segunda, ao ter um campo de acção mais restricto. Na verdade, tôdas as sensações nos mostram certo carácter extensivo, umas mais, outras menos. Se observarmos os animais e lermos os estudos já feitos, verificaremos, por exemplo, que, nos cães, o olfato dá um sentido de direção, e o ouvido, por sua parte, nos dá, na sensação dos sons, uma idéia do volume do que a causa. A interacção, a reciprocidade de acção e a coordenação das nossas sensações, subministradas pelos diversos órgãos dos sentidos, nos dão afinal uma noção também coordenada do espaço, que é um resultado modelado das diversas sensações. Por isso é que se diz que podemos educar os nossos sentidos e construir um "conceito" de espaço com conteúdos històricamente diferentes.

A descoberta dos micro-organismos, as grandes conquistas da micro-física, da física atômica, nos revelam um valor do espaço totalmente diferente de o que tinham os nossos antepassados. Se suas dimensões, para os nossos sentidos, não aumentam, há, porém, uma verdadeira transmutação do valor que damos a êle do que davam os nossos antepassados.

"O pathos da distância" de que falava Nietzsche no seu sentido de anelo das grandes extensões, o desejo fáustico dos "wi-

kings" e dos nórdicos, que hoje domina em todo o Ocidente, é uma valorização do espaço, diferente do que tinha os habitantes das pequenas cidades gregas, avassalados, abismados, empolgados, em suas lutas meramente regionais. As extensões concretas, reveladas pelos sentidos, são, posteriormente, graças a um trabalho crescente de abstracção, como já tivemos oportunidade de estudar, levados à noção do espaço geométrico, homogêneo, vazio, indefinidamente divisível, contínuo, simultâneo, idêntico, etc., que predomina ainda na ciência actual.

Podemos acrescentar ainda um aspecto importantíssimo que nos levará agora a compreender a formação da noção de objecto. É o *movimento*. O mundo exterior não é estático, parado, imóvel, mas se nos apresenta com movimento. Uma mancha de côr move-se, desloca-se, passa daqui para ali, está ao lado de outra mancha, mas eis que se desloca, vai cobrindo essa nova mancha, passa por ela, localiza-se noutro lugar.

A coordenação da percepção visual e das percepções tácteis, musculares, etc. vão constituir um conjunto harmônico. A essas percepções se juntam as imagens e conhecimentos a elas associados e por elas sugeridos, os quais formam um todo, ao qual atribuímos uma unidade. A êsse conjunto de fragmentações e associações é que damos o nome de objecto, na psicologia. A êle atribuímos certa estabilidade, certa permanência, embora percebamos que se muda constantemente. No entanto, apesar das suas transformações, da mudança das suas qualidades, — como por exemplo uma pouca de água, quando esquentada se transforma em vapor, ou quando esfriada se transforma em gêlo, — sentimos e acreditamos que é o mesmo *objecto*. Por que?

Nós emprestamos, a nós mesmos, unidade e identidade. Apesar das transformações que sofremos pela acção da idade, consideramos a nós mesmos, como alguma coisa que é sempre o mesmo objecto. E tal se dá também porque a memória une cada uma das fases de nossa vida e o homem forma a sua personalidade com o auxílio da temporalidade, com a conjugação do passado, do presente e das possibilidades admitidas para o futuro. Mas nossa personalidade está ligada a um corpo, o "nosso corpo", que apesar das suas transformações tem sempre para nós o sentido de uma unidade que permanece.

Nos estudos que fizemos da formação do eu e do não-eu, isto é, da noção lenta que o ser humano vai construindo de si mesmo,

do seu eu e, portanto, conseqüentemente, do não-eu, vimos que essa separação alimenta a própria separação, pois, como ficou estabelecido, a acentuação do não-eu provoca um aumento do *eu*, e êsse aumento, um aumento do não-eu, e assim progressivamente. O nosso corpo passa, nessa fase mais avançada, a ser nosso objecto, não-eu, para nós.

O mesmo processo de distinção entre o eu e o mundo exterior, encontra outro semelhante no processo de distinção do mundo exterior e do nosso corpo. Essa distinção permite a formação da crença na existência do mundo exterior e de que os objectos que o compõe não são apenas as nossas percepções. Inúmeras teorias foram propostas para explicar como se processa essa formulação da crença na existência de objectos independentes de nós. Entretanto, pecam quase tôdas por julgar que essa crença é posterior, ou melhor, é produto de um raciocínio, de uma apreciação teórica. A crença no mundo exterior, independente de nossas percepções, é uma evidência para todo ser vivo superior que actua, procede, move-se, luta, partindo dessa aceitação como algo implícito à própria vida. Foi a especulação, o trabalho teorético, o raciocínio que encontraram motivos para pôr em dúvida a existência dêsse mundo exterior, independentemente de nossas percepções. Os limites do nosso conhecimento, o papel selectivo, ora maior, ora menor das percepções, permitiram que compreendêssemos que a nossa imagem do mundo exterior nem sempre é a mesma. Como as variações se davam em nós, permaneceu a dúvida de que o mundo exterior não fôsse, na realidade, como se nos apresenta. Daí chegar-se à conclusão de que êle poderia não existir independentemente de nossas percepções, foi apenas um passo. Já vimos quanto os nossos sentidos nos permitem perceber a extensidade, uns mais e outros menos. E são êles também que corroboram a noção do objecto e a crença na sua existência, independentemente das nossas percepções, pois, como já vimos, todos os sêres vivos superiores procedem com manifesta aceitação dessa existência.

E vemos que, na filosofia, em seus primórdios no ocidente não se coloca nunca essa dúvida, que surge posteriormente. Por isso julgamos inútil enumerar as longas teorias de Stuart Mill, Thomas Reid, Maine de Biran, Cousin, Taine e muitos outros. O processo dialéctico da formação do mundo exterior e da crença no mesmo, é proporcional ao aumento da separação do eu do não-eu, pois o aumento da personalidade, separa-nos do próprio

corpo que passa a ser também mundo exterior. É nesse estágio em que a personalidade se define nìtidamente, em que a vida interior cresce, em que no estudo da parte histórica da filosofia, que quando a investigação filosófica se dirige mais para o mundo interior, o problema do mundo exterior passa a surgir. Verificamos, (com Sócrates e Platão, Parmênides, etc.) que o mundo exterior é posto como mera aparência e, posteriormente, será posta em dúvida a sua existência, porque se acentuou demasiadamente o mundo interior, cuja realidade se torna mais evidente, enquanto o mundo exterior é inibido, desmerecido.

E é essa crença que nos vai permitir distinguir a imagem verdadeira (percepção) da imagem irreal (recordação, criação imaginativa, alucinação). Tôda imagem está acompanhada de crença, e para não crer na realidade de uma imagem, precisamos de razões. Tôda representação, que não é contraditada, é evidente, porque não a fustiga a dúvida. Mas há casos em que a evidência não acompanha a representação.

Por que? Porque nos assalta uma dúvida. Ora, nem tôdas as imagens são para nós evidentes. Nossas experiências demonstram que estamos sujeitos a erros constantes; julgamos ver uma coisa, mas é outra; julgamos ouvir um ruído, e é apenas um zumbido; enganamo-nos quanto ao sabor e quanto ao ardor. Sonhamos e julgamos, durante o sonho, que tudo é real. Acordamo-nos, e verificamos que tudo não passou de um sonho. Todos êsses factos predispuseram a dúvida, por isso duvidamos sempre que não temos uma percepção nítida.

Essa dúvida que nos assalta permite que especulemos sôbre ela, que a examinemos, que a liguemos a outros factos, que sirva de ponto de partida para uma análise das nossas percepções. A acentuação da nossa personalidade acentua, por sua parte, a dúvida. E, daí, a pôr em dúvida tôdas as nossas percepções, a aceitar uma parcela de ilusão, de êrro, nas nossas percepções, não está mais que um passo.

E coordenando os nossos pensamentos em tôrno dessa dúvida, a evidência do mundo exterior está em xeque. Não podem ser tôdas as nossas percepções meras aparências? Quando essa pergunta assalta ao filósofo, já necessita, então, justificar o mundo exterior.

E é nessa fase que êle procura *razões* para a evidência, procura razões para a convicção da existência do mundo exterior, independentemente dos nossos pensamentos. Então quer saber como e por que o homem crê na existência do mundo exterior. Para nós, essa dúvida não é psicológica e sim gnoseológica. Ela não nasce senão numa fase mais desenvolvida das especulações filosóficas.

Aqui surge para os psicólogos um problema: como distinguir a percepção verdadeira de a alucinação? Julgamos que as longas controvérsias, neste ponto, em vez de esclarecerem, obscurecem ainda mais o problema, pois as razões, aduzidas por uns e por outros, representam mais uma fuga ao verdadeiro problema do que colocá-lo no devido lugar.

A própria dúvida é um índice seguro de que sentimos uma distinção, pois ora duvidamos, ora não. Tal não impede que tenhamos certeza, quando houve um êrro. Os exemplos dos testemunhos são ponderáveis. O único critério é a clareza, a riqueza de pormenores, a coordenação com outras imagens, a resistência à fantasia. Não há critérios infalíveis, e essa é mais uma das razões que sugeriram a certos filósofos pôr em dúvida o mundo exterior. Mas o domínio que o homem exerce sôbre êsses objectos, pela técnica, pela ciência em suma, são associados às novas imagens e nos permite estabelecer um ponto de apôio.

Tôda a vida de relação nos dá dêsses pontos de apôio e nos *garante* a firmeza de uma percepção. O acto de alimentação, o trabalho, a realização da produção, todos êsses elementos se congregam para nos dar critérios seguros de domínio sôbre o mundo exterior e, também, critérios de distinção entre a alucinação e a percepção, entre a recordação e a percepção, entre a fantasia e a percepção. Certos erros dos sentidos são apenas erros de interpretação, como o bastão introduzido na água, que nos parece quebrado.

As ilusões surgem também da interferência do nosso espírito no julgamento dos factos percebidos. Quem, à noite, ouve histórias de assombração, está predisposto a ver fantasmas num lençol que flutua dentro da escuridão da noite.

As alucinações podem provir de sensações reais, como as alucinações provocadas pelos hipnotizadores, em que o hipnotizado pode julgar que uma pequena folha de papel é um livro, ou bebe uma bebida quente, quando bebe apenas água, em temperatura normal.

Também podem provir de elementos internos, como as alucinações visuais, nos cegos; ou auditivas, nos surdos recentes.

ARTIGO 3

A MEMÓRIA

Consciência e memória são inseparáveis, pois a consciência implica memória, e a memória, consciência. Ao tomarmos consciência de alguma coisa, perduramos nessa actividade. Há memorização no mesmo lapso de tempo, pois, do contrário, a consciência, se fôsse fluente como o tempo, não se daria.

O instante que passa é substituído por outro instante e não teria eu consciência, neste momento, de que estou escrevendo, se não ficasse, do momento anterior, alguma coisa memorizada. Além disso, a consciência é uma faculdade elevada que exige memorizações, pois ter consciência de algo exige atenção, a tensão *ad*, para... portanto interêsse, e conseqüentemente memória, recordação. Vimos as coordenadas da atenção e o papel que a memória desempenha. Eis aqui por que Leibnitz definiu o inconsciente como uma consciência instantânea, uma consciência sem memória, por passar com a fluência do próprio tempo. Entretanto, o sentido da memória, como empregamos acima, é um sentido geral, um tanto vago. O que freqüentemente se considera memória é a faculdade ou operação de poder renascer um estado que já atravessou a nossa consciência, que já desapareceu dela, e que é considerado como um elemento de nossa experiência passada. Há, na memória, consciência, pois memória não é apenas uma repetição, como, por exemplo, a que se dá com uma frase já pronunciada.

Tôda a vida é fundada, garantida, na memória. Mas é uma memória espontânea, natural. A memória de que falamos é aquela em que há consciência, aquela que, ao recordar, *sabe* que recorda, *sabe* que tal facto se deu no passado, e que êle faz parte de sua experiência passada.

É importante distinguir a memória da reminiscência. A reminiscência é uma recordação incompleta, uma recordação que não é reconstruída, da qual temos vagas lembranças. O tema da memória coloca quatro importantes problemas de que tratam os psicólogos, os quais iremos estudar e discutir. São êles:

a) conservação da memória; como se conserva a memória?

b) a evocação, a capacidade de poder trazer à consciência os factos passados, de recordá-los;

c) o reconhecimento do que é recordado; e

d) localização, quando os colocamos perfeitamente no tempo e no espaço.

São êsses quatro problemas da memória que passaremos a estudar.

Conservação da recordação: Duas são as respostas clássicas à pergunta de como conservarmos estados que desapareceram da consciência:

1) a *fisiológica* ou *materialista*, que afirma que um estado que atravessou a consciência e dela saíu, persiste em forma de modificação fisiológica, especialmente de modificação cerebral. As percepções são gravadas no sistema nervoso e nêle permanecem conservadas.

2) A outra resposta consiste em afirmar que o que atravessou a consciência, e dela saíu, permanece no que chamamos de inconsciente, e de que já tratamos.

A teoria fisiológica pretende ser a mais científica. O percebido, ou a recordação, fica gravada numa célula ou num grupo de células cerebrais. Há, assim, uma modificação em alguns elementos anatômicos, que permanecem nesse estado, depois de passada pela consciência.

Quando excitada a mesma região cerebral, o estado de consciência é reproduzido. Por essa teoria, a vida psicológica não passa de um reflexo da vida cerebral. Essa teoria tem sido poderosamente combatida, e veremos quais os seus pontos frágeis. O que a favoreceu foram certas enfermidades da memória, acompanhadas de lesões cerebrais.

Broca, um psicólogo italiano, na segunda metade do século passado, fêz observações interessantes sôbre as localizações cerebrais. Uma série de factos parecia confirmar essa teoria que ainda hoje é defendida, com calor, por muitos psicólogos.

Vejamos a colaboração de Bergson para esclarecer êste problema.

Bergson estabeleceu duas espécies de memória: *a*) uma memória física, em forma de mecanismos motores armazenados no corpo; b) uma memória psicológica, formada de recordações psicológicas pròpriamente ditas, independentes do cérebro. Dessa forma, as lesões cerebrais atacam os mecanismos maiores, mas não influem sôbre as recordações pròpriamente ditas. Estas são impedidas de se traduzirem em actos.

A crítica que Bergson fêz da teoria materialista pode considerar-se em grande parte decisiva. Se a recordação fôsse apenas o rastro material deixado pela percepção, em caso de desaparecimento, êste seria explicado como uma lesão que afectasse a base da correspondente operação de perceber.

Na *surdez verbal*, em que há esquecimento das palavras do idioma materno, há capacidade de ouví-las, pois o enfêrmo as percebe como quem percebe palavras de uma língua estrangeira, mas não conhece o conteúdo das mesmas, o que elas denominam, o que elas expressam ou significam. Percebe perfeitamente os sons, os quais deixam, para êle, de ter significado.

Na *cegueira verbal*, esquece a forma visual das palavras, sem que a visão sofra qualquer modificação; apenas os caracteres passam a não ter mais sentido. Essa diferenciação demonstra que a teoria materialista não é válida, pois a lesão deveria afectar a ambos, tanto no sentido como na forma de expressão.

Dá-se assim o esquecimento da parte significativa e já veremos, no comentário final que faremos da memória, dentro do nosso método de estudo, que quer dizer tal facto.

Ao serem afectadas determinadas células, deveriam desaparecer determinadas recordações. Mas, nos casos de afasia progressiva, a lesão não destrói determinado número de recordações verbais, mas, sim, há um debilitamento gradual de tôda a função. De início, há certa dificuldade em encontrar as palavras. Estas faltam, mas o pensamento permanece intacto e a pessoa lança mão muitas vêzes, de perífrases. Ao agravar-se a enfermidade, desaparece a recordação das palavras, mas numa ordem sempre idêntica: primeiro os nomes próprios, depois os nomes comuns e, fi-

nalmente, os verbos. Se houvesse a localização de que fala aquela teoria, então essa ordem não seria sempre igual, mas obedeceria à ordem da lesão, que embora varie, não varia a ordem do esquecimento.

Não se julgue daí que se deva desprezar o papel do cérebro quanto à memória. O que se não deve fazer é julgar que a memória seja apenas explicável quantitativamente, espacialmente. As lesões de ordem quantitativa, isto é, do corpo, influem sôbre o espírito que dêle já não se utiliza plenamente, devido às perturbações sensório-motores, que prejudicam o contacto indispensável com a realidade.

O estudo do aspecto dialéctico do nosso espírito, que é tema da Noologia analítica, esclarecerá essa dualidade antinômica das suas funções.

A evocação das recordações. Estabelecida a existência de duas espécies de memória, há portanto duas espécies de recordação. A recordação dos mesmos gestos, das mesmas atitudes, que foram aprendidas através da experiência, são da primeira memória, como os passos de quem dança, etc..

Noutros casos, um estado psicológico retorna em conseqüência de outro estado com o qual se aliou. É o que se dá com a associação de idéias, tema que estudaremos. A memória motriz funciona diferentemente da memória pròpriamente dita, a segunda. Quase sempre exige uma redução de movimentos, certa atenção, para que ela se produza mais fàcilmente. Há uma certa contradição entre uma e outra. Tanto que, muitas vêzes, temos dificuldade de descrever uma memória apenas motriz, mas sabemos como realizá-la, como quem dança teria dificuldades de descrever os passos, um após outro e, no entanto, ao dançar, sabe como realizá-los.

Reconhecimento das recordações. Há um reconhecimento motor de que só é capaz o corpo. Mas êsse reconhecimento é incompleto. Exige a recordação de imagens que nos permitem formar um saber de como podemos servir-nos dêle. Êsse segundo reconhecimento enriquece o primeiro.

A localização da recordação: A execução de um hábito motor não nos leva a um momento preciso do passado. A localização de uma recordação só se dá com a verdadeira memória.

Taine e Ribot estudaram a localização das recordações no tempo, e a das percepções, no espaço. Assim, para nós apreciarmos a distância de um objecto longínquo, consideramos os objectos interpostos. Para localizá-lo no tempo, procuramos colocá-lo entre dois acontecimentos importantes da nossa vida passada, um anterior e outro posterior a êle. Depois se procede, procurando os acontecimentos interpostos entre os pontos de referência, até localizar a recordação. No entanto, não procedemos pròpriamente assim. O que se faz, freqüentemente, é atentar para o facto recordado, e a penetração, que nêle se faça, permite fixá-lo melhor, torná-lo mais nítido, completá-lo e, daí, localizá-lo.

* * *

Como já dissemos acima, os estudos expostos em "Noologia" nos permitirão estudemos, sob outras bases, o tema da memória.

Já vimos que o espírito funciona dualisticamente; pela intuição do diferente, do vário, do fluente, e pela apreensão do semelhante, do parecido, do que se repete. A primeira função é a da intuição e, a segunda, a da razão. Em tôda memória, há um repetir-se de algo. Ao recordarmos, repetimos alguns caracteres que nos ficaram do objecto repetido.

Há na memória também um reconhecimento, como neste há memória. Se recordo uma pessoa que vi, repito alguns caracteres que dela me ficou, e reconheço que êsses caracteres são da pessoa que recordo.

Da primeira percepção, conservei certos caracteres que eu memorizo, isto é, repito o que fixei, o que seleccionei, o que estatizei, o que *parei* da pessoa, com maior ou menor nitidez, com maior ou menor intensidade. O processo de conservação do *mesmo* (do parecido, do semelhante) é o processo fundamental do que chamamos a razão.

A memória é a conservação do *mesmo*, mas com *reversibilidade*, isto é, tornamos a trazer ao presente o *mesmo* que ficou do passado fixado em nós. Já vimos que a razão, ou o processo de ordenação do semelhante funda a concepção homogênea do espaço que é sempre reversível, enquanto o tempo não o é, pois é irreversível.

A razão fixa, pára, portanto, memoriza, pois como já vimos no início, a consciência seria impossível se não houvesse memorização, pois as percepções fluiriam e não teríamos consciência.

Essa é a explicação do inconsciente, segundo Leibnitz: o não haver memorização imediata. O reconhecimento de um carácter semelhante, o conhecimento do mesmo, do parecido, é, portanto, já um acto de memorização. A razão não poderia funcionar sem a memória, pois não poderíamos reconhecer que isto é semelhante, parecido ou igual àquilo, se não houvesse uma memória do que comparamos.

Onde há comparação, há memória. Desta forma, a memória é fundamental do espírito humano, e chama-se memória essa faculdade ou operação do espírito em apreender o *mesmo*, o parecido, o semelhante.

Tôda a vida intelectual seria impossível sem a memória, logo a memorização é uma função fundamental do espírito.

O notar o diferente ou o semelhante, implica a memória, como implica a memória a consciência, como já vimos. E é a memorização que vai permitir ao homem a formação do conceito e da noção do que é tempo. Assim *espírito é também memória.*

Ter consciência de algum facto é *demorar-se* sôbre êle. Por rápida que seja a consciência de alguma coisa, ela é um fixar alguma coisa, é um memorizar. Êsse fixar-se do espírito é a memória, em sua fase embrionária, primitiva. O repetir, o comparar, o deter-se mais longamente sôbre o facto passado é a função da memorização.

Já vimos que a função selectiva da vida tem um carácter de eposição, de aproveitamento disto e de repulsa daquilo, e funciona pela comparação instintiva, pela escolha.

O espírito repete, num plano mais elevado, a própria vida. Êle selecciona, êle repete, êle procura no diferente separar o mesmo, o parecido, o semelhante, em suma: memoriza. E essa função cabe à tensão psíquica (alma, espírito, chamem-na como quiseram, e discutí-lo cabe à metafísica e não à psicologia), mas essa tensão aumenta, cresce de intensidade, demora-se (por isso é in-tensiva), sôbre o que é semelhante, o mesmo. *Não haveria vida sem memória.*

No caso das afasias, a perda da memória é progressiva: primeiro perdem-se os nomes próprios, isto é, o do indivíduo, o único, depois os nomes comuns, o geral, o universal, posteriormente os verbos, o que indica a acção activa ou passiva, *o tempo*, porque tôda acção é um processar-se no tempo. Vemos assim que o que indicamos acima é corroborado pela patologia. É a memorização que vai dar a noção do tempo.

Mas o ser vivo, antes de pensar, age ou padece (verbo), depois compara, *identifica*, denomina, conceitua (nomes comuns). A individualização como pessoa (nomes próprios), é já de uma fase final, mais elevada, social.

Quando a memória está enferma, o processo de perda segue o mesmo caminho da reversibilidade; inverte-se. A tensão nervosa é contemporânea do corpo, do sistema nervoso. Actua com êle. Quando êste está enfermo, ela sofre porque êle é o meio que ela utiliza.

O enfraquecimento das suas funções traz o enfraquecimento das funções mais altas e mais complexas, até as mais simples. Assim a razão, em sua fase mais alta, vai perdendo, no campo da afasia, a pouco e pouco, as suas funções mais altas até as mais simples.

Assim temos estabelecido:

Ter consciência de um facto é *demorar-se* sôbre o facto, é fixar-se. A consciência implica a memória em sua fase elementar; memória, como fixação dos caracteres do percebido. Vimos a divisão de Bergson entre as duas memórias: a física e a intelectual. A memorização intelectual pertence a uma fase posterior do ser vivo, à fase da razão.

No acto de memorização intelectual há um conflito, e a memória intelectual é êsse conflito que penetra na consciência, pois, nesse acto, há um duplo movimento de irreversibilidade e de reversibilidade. A consciência, para reconhecer que há memória intelectual, necessita ter o sentido do presente e um sentido do passado; tem de distinguir o estado mnemônico do estado, que não o é. Assim o passado reverte ao presente irreversível, pois, quando memorizamos algum facto ou idéia ou imagem, sentimo-nos como permanentes, como persistentes, como espectadores estáticos do que trazemos do passado. Assim *conflue* uma reversão do passado para o presente estático, subjectivamente es-

tático. Vimos que em tôda a vida há memorização no primeiro sentido de Bergson, do contrário ela seria impossível.

Há assim, para nós, três memórias e não duas.

1) A memória da consciência, da percepção, essa fixação do cinemático, do movimento, que os sentidos estabelecem. Para sentir é preciso parar o excitante. Quando visualizamos alguma coisa, ao fecharmos os olhos, guardamos, por um ou dois segundos, uma imagem, do que visualizamos. É a memória em embrião.

2) e 3) As duas memórias de Bergson, já citadas.

A memória intelectual que se poderia classificar como uma quarta espécie da memória atinge fases mais elevadas e que nos parecerão mais claras à proporção que avancemos em novos estudos. De tudo quanto flui, a razão estatiza o mesmo, o parecido, o geral, o universal, o que se repete. Guardamos de uma facto, de uma pessoa um quê de *individual*, que não podemos definir, que é indefinível, o indiscernível.

Mas guardamos, também o que é *geral*, o que é *racional*, o que é *definível*. Assim recordo um homem que conheci. Guardo dêle o individual, mas conservo o facto de ser, por exemplo, um soldado, um sacerdote. Ao falarem-me dêle, tenho presente apenas que era um soldado. Aqui não há memória do individual, mas do que lhe era universal. Cremos que o desenvolvimento dessa memória, no homem, tende a estabelecer-se cada vez mais completa. E é um processo da memória já entrosada com a razão. O que nos mostra tudo isso?

Mostra-nos que o processo de memorização se complexiona, se entrosa, se correlaciona com outros processos do espírito.

Todos êsses factos demonstram também que a concepção fisiologista e materialista vulgar é simplista, e quis resolver um processo dialéctico, como a memória, (onde as oposições em reciprocidade se harmonizam com outras operações, oferecendo uma solução apenas extensista, espacial, quantitativa do que se processa com uma riqueza imensa de intensidade, de heterogeneidade, de complexos processos.

* * *

A memória pode ser considerada:

a) em sentido amplo — como persistência do passado no presente;

b) em sentido restricto — memória do homem, como representação do passado como passado.

A primeira memória pertence ao homem, como a do pianista, mas também aos sêres vivos, como as chamadas memórias-hábitos dos animais e das flôres, como a do cão caçador, que se alegra ao ver o dono vestido para a caça. A segunda, exige a *re-presentação* dos factos passados.

A memória pode ser:

a) muscular — comumente chamada hábito: a que nos parece localizada, por exemplo, nas pernas, braços;

b) a sensorial — as visuais das côres, formas, sons, etc.;

c) a intelectual — relações de causalidade, etc.;

d) a afectiva — memória do temperamento, de certas emoções.

Esta última é aceita por uns e negada por outros. Quando recordamos certos factos, revivemos a agradabilidade ou a desagrabilidade que êles nos provocaram ,embora revivamos mais fàcilmente as desagradabilidades que as agradabilidades.

A maioria dos psicólogos aceita apenas que a memória conserva representações e não vivências. Mas acaso reproduzimos numa representação a sensação diferente? Lembremo-nos de Marcel Proust em "À la recherche du temps perdu", onde, com bastante talento, dá-nos uma vivência da memória afectiva.

A memorização de um facto é acompanhada, muitas vêzes, do estado afectivo que provocou. A recordação de um perigo pode provocar uma vertigem, de um estado de mêdo outro estado de mêdo. Na verdade, o novo estado é outro, mas repete o anterior, imita-o, *re-presenta-o*. O estado afectivo que retorna pode preceder a representação do mesmo e vice-versa. Há representações também inconscientes.

* * *

Fixam-se as memorizações:

a) pela *repetição*: 1) metódica; 2) voluntária; 3) intercalada com repousos;

b) pelo interêsse: 1) intelectual; 2) colectivo.

* * *

A recordação pode ser:

a) espontânea;

b) reflectida.

* * *

O *esquecimento* (o facto não recordado ou que não pode ser recordado) pode ser:

a) voluntário;

b) espontâneo.

O esquecimento constrói a boa memória, pois esquecemos para fortalecer a memorização. Virtualizamos o que nos desinteressa para actualizar o que nos interessa.

Casos *patológicos*:

a) amnésia — dificuldade extrema de recordar;

b) paramnésia — "Ilusão da memória que consiste em crer reconhecer no último pormenor, com tôdas as circunstâncias de lugar, de tempo, de estado afectivo e intelectual, o conteúdo total e actual da consciência num momento dado, como se se vivesse integralmente um instante já vivido. (Lalande, "Vocabulaire");

c) hipermnésia — evocação de factos considerados já esquecidos, comum de observar-se em estados de febre, ou em momentos de perigo de vida;

d) a obsessão — caso de hipermnésia, que consiste na "presença, no espírito, de uma representação, de uma associação de idéias, ou de uma preocupação que aparece sem cessar, à qual vêm reunir-se tôdas as associações, e que a vontade não consegue afastar senão momentaneamente" (Lalande, "Vocabulaire").

ARTIGO 4

O INSTINTO

Voltemos à tensão psíquica, já estudada.

Recordando o que dissemos, podemos ver que a tensão, no homem, actualiza-se no pensar, como captação de pensamentos, e na exteriorização da tensão, conjugada com os movimentos que complementam aquela exteriorização, *ex-tensivos* portanto. Mas, há uma reciprocidade extraordinária entre o pensamento e a acção, que se interactuam, os quais elaboram um sôbre o outro uma modelação que é dinâmica e dialéctica.

A acção não é o pensamento, embora ao pensamento se reuna a acção, porque o pensamento é captado pelo *acto* de pensar. Ao pensarmos, exteriorizamos o pensamento pelo pensado, isto é, enunciamos, expomos, pomos fora, externamos, expressamos. E o expressado não é o pensamento, mas apenas os sinais com que universalmente o representamos.

Se queremos expressar para outros a paisagem que contemplamos, dizemos: era uma bela paisagem, onde os morros, cobertos de uma vegetação verde, emolduravam o fundo, etc.. Tôdas essas palavras como bela, paisagem, morros, cobertos, vegetação, verde, emoldurar, fundo, referem-se a conceitos gerais. Mas o singular daquela paisagem, com os elementos também singulares que a compõem, permanecem apenas na pureza do pensamento, não do pensado que exteriorizamos.

Se quando nos dirigimos a nós mesmos e pensamos sôbre alguém que conhecemos "que é uma boa pessoa", que expressamos nesse pensamento?

O singular que vivemos é o *pensamento vivencial*, mas a afirmação interior que fazemos por palavras para nós mesmos, já não

guarda aquela pureza vivencial, porque êsses têrmos são gerais; é o pensamento expressado.

Enquanto um é intensidade, com leves sombras de extensidade, já no segundo, embora intensidade ainda, há um aumento da extensidade, porque já há aí o repetido, o mesmo, o igual, o conceito.

Não haver distinguido bem essa diferença, foi o que levou muitos filósofos e psicólogos a graves confusões, porque ora confundem o pensamento vivencial com o pensamento expressado, e vice-versa. Tal aspecto tem um valor extraordinário na estética, e é ponto de partida para muitas considerações importantes.

Mas, como o nosso tema é de psicologia, é nessa que nos devemos ater por ora. Examinemos, mais: a tensão quando reflecte sôbre si mesma, quando se desdobra, e de si tem consciência pela oposição, ela é pensar, e todo pensar tem um pensamento, porque um acto de pensar sem pensamento não seria um acto, pois cada um realiza uma acção, portanto é intencional, é um partir *para*, é um tender em algo, mas também, porque in-tende, porque se concentra em algo, é um dirigir-se, um transpor-se da tensão para um ex-tender.

Todo acto tem, assim, um objecto no qual intende e para o qual se extende. Todo acto existencial tem intensidade e extensidade. O pensamento é captado pela tensão. A tensão apreende o pensamento, tornando-o pensado, extende-o. Se temos uma paisagem à frente e digo que ela é bela, êsse pensamento é um todo que eu capto da paisagem e que outro também poderia captar. A tensão psíquica *tende em* a paisagem pela visão. Ela emociona-me, provoca em mim uma sensação agradável, de um grau elevado que eu chamo falso. Êsse pensamento era possível para mim como para qualquer outro. A tensão, *tendia em* a paisagem, e *tendida em* a emoção experimentada, capta em bloco o pensamento. Êsse acto de apreensão é o pensar.

Expressamos o pensamento, exteriorizando-o por sinais. Assim como todo pensamento tem intencionalidade, porque é pensamento de algo, tem um objecto, tem a tensão no acto um objecto, porque todo acto é um acto sôbre alguma coisa. O pensamento

pensado é o objecto da tensão. Por isso é que há uma relação estreita entre o pensamento e a acção, que é o acto da tensão ao tender para; uma modal. Um pensamento não pensado é uma possibilidade apenas; pensado torna-se acto, pelo acto de pensar.

Todos os nossos actos físicos, a contração dos músculos, o movimento dos nossos órgãos, estão ligados ao nosso sistema nervoso, à nossa tensão nervosa. Nenhum dêles escapa ao sistema nervoso, porque qualquer movimento geral é um opor-se ao nosso sistema nervoso. Mas a nossa tensão é maior ou menor, isto é, *tende em* mais ou menos, é mais ou menos intensa. Onde a tensão *tende em* mais, temos consciência; dos outros não a temos, porque a nossa consciência, depende do tempo.

Uns factos são actualizados, acentuados por ela, outros lhe escapam, porque, como já vimos, há em tôda consciência memória, porque nela há memória. Não sendo memorizados, por pouco que sejam, não podem ser sentidos mais de uma vez, quando sentimos e quando re-sentimos, porque ter consciência é sentir junto, com o que sentimos do mesmo facto anteriormente.

Ter consciência é já parar, retardar uma sensação, é *conscienciá-la*, é sabê-la com..., aumentativamente.

Os factos que se passam na tensão nervosa, e que não têm essa consciência, são os subconscientes, porém não são alheios ao nosso sistema psicológico, e se muitos psicólogos os desprezam cometem um êrro gravíssimo, pois êles ainda nos darão a solução de muitas interrogações que andam fràgilmente respondidas. A tendência dos psicólogos da chamada psicologia em profundidade é dar um valor maior a êsses factos, que representam a maior parte de tôda a vida psicológica do homem.

Vamos a um simples exemplo. Um grupo de turistas sobe ao Pão de Assucar e, lá de cima, contempla a baía de Guanabara. Um dêsses turistas, emocionado, pronuncia para si mesmo: "Que bela é a baía de Guanabara". Essa exclamação poderá ser feita por outros, por todos até. É um pensamento que se repete em mais de uma pessoa.

O pensamento como possibilidade é o mesmo, mas o *pensamento vivencial*, a singularidade manifestada em cada um, é diferente.

Que a baía de Guanabara seja capaz de despertar emoções estéticas, é uma possibilidade geral, mas o ter consciência dessa emoção é singular, porque a emoção é também singular.

Ora, o pensamento é sempre pensamento de alguma coisa, essa a sua intencionalidade. Um pensamento sem objecto não é pensamento.

Mas êsse objecto pode ser considerado como possibilidade geral, como no nosso exemplo acima. É possível que outras pessoas, que subam amanhã ao Pão de Assucar, tenham o mesmo pensamento. Mas êsse pensamento não se manifestará se não fôr pensado e, para ser pensado, exige a vivência da emoção. O pensamento como possibilidade, o pensamento como vivência, como acto, e o pensamento expressado por sinais, são três coisas diferentes. Não é difícil, ao rever tudo quanto já escrevemos (as memorizações, os valôres, a tímese parabólica, etc.), notar as diferenças profundas e dialécticas que se travam num pensamento que parece simples, homogêneo para tantos psicólogos e que, no entanto, revela uma complexidade extraordinária de actos.

Vê-se desde logo como são necessárias essas descriminações que ora fazemos para a melhor inteligência de um dos pontos mais controvertidos da psicologia, como é o do instinto, e que ora vamos tratar. Todo organismo realiza uma série de movimentos que não são provocados por excitações exteriores e que são julgados sem finalidade, por não terem sido ainda devidamente compreendidos em suas relações com outros factos psicológicos.

Reações e reflexos

Para distinguí-los das *reações,* são intitulados de *espontâneos* ou *fortuitos,* como chamaram alguns. Todo movimento que fazemos, dirigido pela vontade, é um movimento que já fizemos antes espontaneamente. Precisamos antes conhecê-lo para depois querê-lo. Se resolvemos dar um salto para passar uma barreira é que *sabemos* antes que, saltando, podemos atravessá-la. E se o tentamos é porque já fizemos algumas experiências anteriores, mesmo não dirigidas pela vontade. (Note-se êste ponto que é importante).

Classificam os psicólogos em geral êsses movimentos mecânicos em *reflexos, tropismos,* e alguns modernos de tactismos, que

é uma espécie de tropismo ou a êle se assemelha, e segundo alguns, os *instintos.*

"O reflexo é uma reação motriz invariável, que responde a um estímulo preciso e que se produz, desde a primeira vez, completo e seguro", define Roustan, exemplificando com a tosse, o espirro, etc..

São os tropismos fenômenos de orientação, como, na botânica, a orientação dos vegetais sob uma influência momentânea, como a da luz. A planta, num quarto, inclina-se para a janela, de onde vem a luz; na zoologia também são observados tropismos, como o chamado anemotropismo dos insetos que se colocam sempre de face para o vento.

Os tactismos (têrmo contemporâneamente mais usado) diferencia-se do tropismo. São excitações físicas ou químicas que determinam a progressão automática de um animal em certo sentido.

Procuram os psicólogos distinguir o tactismo do tropismo, considerando êste apenas mecânico, e quanto àquêle consideram precipitado considerá-lo assim. A acção dos necróforos que se dirigem ao cadáver de um rato, não pode ser explicada apenas por um automatismo mecânico. Jennings reconhece diferenças, entre certos fenômenos de um simples tropismo, como os do paramécio, que procura a parte acidulada da água.

Se fôsse uma acção meramente mecânico, a marcha que empreende para alcançar essa região, seria ela sujeita às leis da mecânica. Entretanto tal não se dá. O paramécio aproxima-se, ora se afasta, vai, cai, torna, retorna, procura por aqui e ali, até que, quando toca a região acidulada, pára, mantém-se aí, onde parece manifestar certo prazer.

A explicação mecanicista de Loeb dos fenômenos de tropismo não satisfaz a todos os biólogos. E nós sabemos bem por que.

Porque tôda explicação mecanicista é uma explicação extensista, apenas abstractista. Como, na natureza, os factos são regidos por um dualismo antinômico, de intensidade e extensidade, tôda e qualquer interpretação que se construa, fundada numa, com a exclusão da outra, não pode satisfazer, por visuali-

zar apenas um dos aspectos da realidade. A vida não pode ser explicada apenas pela ordem dinâmica de extensidade, como é a da mecânica, porque, na vida, há a predominância da ordem dinâmica da intensidade.

O facto dos biólogos modernos não se encerrarem na concepção do tropismo, e criarem a do tactismo, em contraposição, é já o produto da má colocação do problema. Uma explicação que actualiza um dos aspectos, para virtualizar o outro, é uma interpretação meramente abstracta.

* * *

Depois de têrmos posto sôbre a mesa êsses aspectos gerais, estamos aptos a entrar no terreno do instinto, num dos mais complexos da psicologia e da biologia.

Sabem todos que os animais procedem diferentemente. A variedade animal mostra-nos também uma variedade riquíssima de actuações diferentes, díspares, diversas, mas também de acções que se assemelham e que são até constitutivas e peculiares a todos os sêres vivos, com distinções menores.

Quer isso dizer que há uma escala nas distinções que são mais ou menos distintas, o que dialécticamente considerando, poderia também dizer-se mais ou menos semelhantes.

Pieron define o instinto como "a tendência inata a umas categorias de actos específicos, que alcançam, de pronto, e sem experiência prévia, sua máxima perfeição, que se desenvolvem em certas condições de meio e que apresentam uma dependência relativa ante as circunstâncias, mas demasiado rígidos, se não nos pormenores, pelo menos nas grandes linhas, para permitir uma adaptação plástica a factôres novos".

A definição peca por ser longa, mas permite que distingamos o acto instintivo do acto reflexo. No instinto, há um tender para um fim útil sem consciência dêsse fim. O reflexo é inflexível.

Um espirro provocado virá inflexìvelmente sem que se possa impedí-lo.

Por outro lado os reflexos podem ser *úteis ou não,* enquanto o instinto é *sempre útil.* Ao realizar o acto instintivo pode haver modificações na execução, o que é importante.

A aranha construirá a teia diferentemente, segundo as circunstâncias e o lugar que disponha. O castor constrói diferentemente, segundo a corrente da água, o nível da mesma ou a presença dos homens.

Tais factos já mostram *complexidade*, que o conceito comum de instinto, como mero impulso simples, não basta para explicar.

Os reflexos são estimulados por um processo externo, enquanto o instinto pode ser provocado por um estímulo externo, mas é sempre o desdobramento de uma acção interna.

Driesch fêz experiências interessantes e, aproveitando outras realizadas por Lloyd Morgan, conclui que o instinto entra em jôgo sob a acção de um estímulo, que êle chamou de "individualizado", isto é, um estímulo que não intervém como agente físico, mas como uma imagem mental. Vejamos os exemplos: pintos, logo saídos da casca, foram colocados ante diversos corpos pequenos, entre êles, os alimentos. De início bicavam tudo, mas a pouco e pouco aprenderam a escolher, preferindo o alimento. Dizem que os pintos temem instintivamente os falcões. Morgan provou que êles temem todo corpo volumoso em movimento, e todo som agudo. Então diz Driesch: "se supomos que um ser vivo se vê obrigado a desencadear um instinto à simples visão de outro ser, por exemplo, de um ser da mesma espécie, mas de sexo diferente e com idêntico resultado, e ainda que o veja por detrás, de lado, etc., não seria a prova de que o animal se comporta aqui de modo diferente ao de uma máquina, porque uma máquina só poderia estar disposta a reacionar a um número limitado de estímulos".

Tais factos são importantes porque nos vão oferecer elementos para a nossa crítica final à concepção do instinto.

Inteligência e instinto

Procuram os psicólogos realizar uma tarefa difícil: a de distinguir a inteligência do instinto. O que logo ressalta nessa distinção é que a inteligência é flexível, muito mais que o instinto.

A inteligência tem a seu favor o passado, as experiências que ela coordena e aproveita para o exame das novas situações, como também para coordenar novas atitudes. A inteligência tem assim uma actuação progressiva, criadora. Vimos como é distinguido o instinto dos reflexos.

Vejamos agora quais as características comumente acentuadas no que se chama instinto. *O instinto é cego.* Tal é verificável nos animais: o cão, mesmo quando domesticado, pisoteia o lugar onde vai dormir, como se devesse dormir sôbre a erva. O gato faz o gesto de tapar seus excrementos, mesmo quando os deposita sôbre pedras (Driesch). O instinto tem certa *especialidade* e guia o animal com regularidade, como também tem certa *especificidade* porque é próprio de cada espécie de animal, é *imutável e perfeito desde que nasce,* o que é combatido, em parte, pelos transformistas.

Aceitam assim os psicólogos em geral que, no instinto, há ausência de aprendizagem e perfeição do resultado. Assim há filósofos que identificam o instinto à inteligência e outros que a tal se opõem totalmente. É fácil vermos quanto há de unilateral e unívoco em qualquer das duas atitudes. Mas antes de examinarmos essas opiniões, façamos um rápido estudo histórico das teorias elaboradas para explicar o instinto.

Alguns filósofos, como Condillac, Wallace e Bain reduzem o instinto ao hábito, sustentando, assim, que o instinto não é inato. Não entanto, é fácil verificar-se que há instintos que antecedem a tôda educação, e é bastante verificá-lo individualmente em cada animal.

Já Lamarck e Spencer aceitam que o instinto é hereditário, isto é, transmissível de indivíduo ascendente para indivíduo descendente. Os hábitos, que deram lugar à origem dos instintos, foram costumes activos e não passivos.

O animal compreendeu o útil de tal acção e a exercita voluntàriamente até torná-la automática e perfeita. Assim penetram nêle actos voluntários e reflexivos, operações, portanto intelectuais, e a herança dêsses hábitos adquiridos. Dessa forma o instinto é apenas uma inteligência degradada ("pased intelligence").

Tal opinião é combatida por muitos. É preciso que se note que neste tema, tamanhas são as discussões que não é possível sintetizá-las, pois as experiências sucedem-se umas às outras e ainda não se acham suficientemente amparados os biólogos para estabelecer uma norma capaz de levá-los a uma solução que satisfaça a todos, porque todos procedem actualizando certos aspectos e virtualizando outros, que desconsideram.

Verifica-se, por exemplo, que os instintos são mais poderosamente desenvolvidos em animais que demonstram menos inteligência, como os insectos, enquanto, no homem, são êles menos desenvolvidos.

Propõe Perrier uma teoria muito interessante, fundada na era que poderíamos chamar de era de ouro dos insectos. Durante o período primário do nosso globo, dadas as suas condições, os insectos representavam os sêres predominantes.

A temperatura era suave e conheciam êles um desenvolvimento extraordinário e tinham uma vida mais longa. Nessa época, eram os insectos de extraordinário desenvolvimento e também devem ter tido um grande desenvolvimento da inteligência. O que resta hoje, nos insectos de vida curta, anual em geral, são apenas as reminiscências daquela época, e essa a razão dos instintos tão desenvolvidos que encontramos neles. A teoria merece ser considerada.

Os neo-darwinistas discordam, como Darwin, da teoria de Lamarck e consideram o instinto como um "reflexo composto".

O instinto é considerado como uma soma de diferenças acidentais, conservadas pela *selecção natural.*

Não podendo os psicólogos resolver o problema do instinto, procuraram reduzí-lo ou à inteligência ou a simples reflexos, como já vimos, temerosos de admitir uma irredutibilidade a mais, o que desagrada sempre à razão, como já vimos tantas vêzes.

* * *

Em face das inúmeras observações e experiências feitas pelos entomologistas e biólogos, vemos que elas corroboram suas teorias, as quais outras experiências e observações vêm destruir e refutar. Tal estado de coisas, coloca o problema do instinto dentro de uma das maiores controvérsias que surgiram nos debates da filosofia e da biologia, ainda longe de terminar.

Isso não impede, que nós, aproveitando nosso método de estudo, que já fundamentamos, apliquemo-lo aos factos já conhecidos, e possamos coordenar algumas observações que nos permitam uma visão mais clara de tão magno problema.

Alguns factos observados, que já salientamos, podem ser acrescentados a outros, tais como a verificação de que os tropismos são mais evidentes nos animais inferiores. À proporção que descemos na escala animal, vemos que o tropismo domina, pois, aí, a heterogeneização é menor, por estar bloqueada, o que não se verifica nos animais superiores, onde os actos instintivos são mais heterogêneos, mais diferenciados, isto é, um animal não repete com a mesma homogeneidade o acto instintivo de outro. Há diferenciações no acto como também há maior heterogeneização no campo de actividade, no tempo vital dos mesmos.

Nos animais inferiores, o campo da evolução é restringido, a heterogeneização é reduzida e o tropismo é mais exacto, como mais pobres os reflexos em matizes diferenciadores. Há aí uma actualização da homogeneidade, da precisão.

Já nos animais superiores, e isso foi o que nos mostrou Pavlov, os reflexos simples são substituídos em grande parte pelos reflexos condicionados. Êstes já não têm o carácter bruto daqueles, pois como o salienta Pavlov, há aqui diferenciações importantíssimas, variações de indivíduo para indivíduo. Verificou êle que os animais superiores procedem opositivamente em sua actividade nervosa. Ao lado dos *analizadores nervosos* (que apreendem o diferente), que são os sentidos, que seleccionam os estímulos, há uma *actividade sintetizadora nervosa* dos hemisférios cerebrais (que apreende o semelhante).

Tal facto é importante para corroboração de nossas opiniões.

Um ser vivo é uma entidade sintética que se defende, é um todo que defende sua homogeneidade, embora seja composto de partes (heterogêneas portanto) uma entidade que reage *no* e *contra* o mundo exterior. Explicar o ser vivo apenas como um conjunto de factos naturais, como apenas uma realidade físico-química, num meio ambiente físico-químico, sem considerar nesse ser vivo uma interioridade sintética e uma exterioridade analítica — em suma, como um ser em antagonismo interior, complexo e dialéctico, e em antagonismo exterior, com reciprocidade também complexas e dialécticas é querer colocar a vida no simples campo da matéria bruta.

Os factos físico-químicos obedecem a uma homogeneização progressiva, enquanto o mundo vivo manifesta um devir contrário, uma heterogeneização progressiva. Os factos físicos tendem a simplificar-se, enquanto a vida tende a complicar-se.

A evolução verificada na vida é diferente de qualquer "evolução" que se possa descobrir ou afirmar nos factos da físico-química.

Uma tende à identidade, enquanto outra tende à diferenciação.

A vida contém os mesmos dinamismos antinômicos do universo físico, mas actualiza ela o que aquêle virtualiza.

O instinto não é algo que se ajunta à vida, é algo que pertence à vida; é a vida.

Explicar o instinto é explicar a vida, como explicar a vida é explicar o instinto. Por outro lado, no estudo dos instintos não se deveria tratar de um instinto de uma espécie isoladamente, abstractamente. O instinto é a vida manifestada e não pode ser estudado isolada e abstractamente.

Examinar a manifestação instintiva de um animal e querer explicá-la dentro do campo da sua espécie, seria o mesmo que explicar a vida, pela explicação da vida dos felinos, ou dos canídeos, etc.. Não busca a biologia explicar uma manifestação da vida, mas a vida. Assim também quanto ao instinto. Essa a razão porque erram tanto os psicólogos quando, baseados apenas num facto, que revela instinto, querem, sôbre êle, construir uma teoria. Outros factos (diferentes naturalmente) acabam por refutar a teoria esboçada.

Vamos partir dos factos isolados para, coordenados, podermos construir uma teoria geral do instinto, que, depois, deverá ser aplicada aos factos novos, para ver se com êles se coaduna.

Há para nós demasiada precipitação dos psicólogos quando afirmam ou negam o instinto, quando o reduzem a outra actividade ou não, porque em todos há o mesmo pecado: actualizar demais o que interessa, e virtualizar o resto, cuja importância não percebem, mas que, posteriormente, vai servir para refutar as suas teorias.

Se o mundo físico-químico actua por acções e reações, essas não desaparecem no mundo orgânico, porque êste, como já vimos, "é" *também* inorgânico. No mundo inorgânico predominam os factores de extensidade sôbre os de intensidade; no mundo orgânico, o dinamismo é inverso, e a relação entre uns e outros é variável.

É natural, portanto, que surjam nos fenômenos vivos, os fenômenos físico-químicos. Mas querer explicar a vida apenas por êstes, é actualizá-los, virtualizando os outros. Assim, em tôda manifestação instintiva, há manifestações físico-químicas, porque em tôda actividade animal há manifestações físico-químicas. Há complementaridade portanto.

Não há vida orgânica sem corpo orgânico, sem matéria orgânica. Mas não há matéria orgânica sem elementos inorgânicos. Mas identificar uma à outra, foi o êrro dos materialistas.

Como o ser vivo apresenta uma ordem dinâmica diferente, êle forma um ser à parte no meio físico-químico. Êle opõe-se e sente a oposição exterior. A reciprocidade que se forma entre a acção do meio exterior e o ser orgânico gera um antagonismo. O ser vivo, para conservar-se como ser vivo (e para nós o mistério da vida está apontado nessa inversão do dinamismo, cujo tema só poderemos estudar na "Noologia", necessita captar do ambiente o que lhe convém e defender-se do que lhe é prejudicial. Seus órgãos analisadores, tôda a função biológica, em suma, é uma marcha à homologia, ao igual, ao mesmo, ao semelhante, à sua esquemática.

Procura, do ambiente, o que lhe é *afim*, e repele o que lhe é prejudicial. A função vital, biológica, é selectiva, utilitária.

Não haveria vida se assim não se processasse o fenômeno biológico. Êste facto é importante salientar, porque a evidência da

vida é uma prova da diferenciação, da necessidade de defesa; senão a vida já teria desaparecido. Nessa acção em busca dos *afins*, o ser vivo heterogeneiza-se.

Os sêres vivos mais inferiores ao buscar o que lhes é conveniente, igual, semelhante, que lhes permita conservarem-se, *diferenciam-se, heterogeneízam-se.*

Eis a dialéctica da actividade vital. Acrescenta experiências às experiências. Os sêres vivos conhecem estados agradáveis, fáceis, favoráveis e desagradáveis, difíceis e desfavoráveis. Se actuam sôbre o ambiente, sofrem do ambiente sua actuação também.

Há uma reciprocidade dos contrários. Buscando o semelhante, o homogêneo, a vida se heterogeneíza.

Onde separaremos a vida do instinto em tôda essa acção?

São instinto e vida a mesma coisa? Permanecem o mesmo sempre?

Com o desenvolvimento do *ser* vivo, o que parecia apenas reflexo, toma caracteres de diferenciação cada vez maior. Foi o que vimos, quando salientamos que todos os psicólogos reconhecem que há maior estabilidade entre os reflexos do que entre os tropismos, que êstes se tornam mais heterogêneos, e eis os tactismos, que sendo mais complexos são os reflexos condicionados, e mais complexos ainda, alguns consideram como os actos inteligentes.

A heterogeneidade da vida

Na vida há heterogeneização crescente, e com ela heterogeneizam-se aquêles fenômenos, que têm o nome geral de instintos.

Mas a heterogeneização é o produto da reciprocidade dos factores antinômicos:

a) do antagonismo das duas ordens dinâmicas entre o orgânico e o inorgânico, na entidade processual sintética, que é o indivíduo vivo;

b) do antagonismo entre a entidade viva e o meio ambiente;

c) antagonismo na constituição do próprio ser vivo, entre o sistema nervoso e o resto do organismo;

d) antagonismo provocado pela própria heterogeneização que sedimenta a "inteligência", que reponta, bruxoleante nos animais inferiores, até atingir o *homo sapiens* (1).

Não param aí os antagonismos provocados pelas antinomias. Mas saliente-se apenas êste aspecto: a diferenciação provocada pelo desenvolvimento do ser vivo, em sua reciprocidade com o mundo ambiente, cria a heterogeneização de suas actividades.

A vida é mais complexa e, ao lado dessa complexidade, surge a complexidade do instinto. Nos insectos, onde a simplificação, (a homogeneização das funções), é maior que nos sêres vivos superiores, o instinto também é mais homogêneo, exacto.

A heterogeneização do ser vivo obriga a novas experiências, mas essas, também, à maior heterogeneização.

Todo ser vivo é um *quantum*, em dinamismo interno e externo, em recíproca actuação com o meio exterior. E cada espécie de *quantum* vivo tem seus instintos correspondentes. Quanto mais complexo, heterogêneo, é êsse *quantum* vivo, mais complexos os seus instintos. Mas que se observa aqui?

Observa-se uma modificação da ordem. À proporção que o ser vivo alcança a heterogeneidade, *diferenciam-se também os actos chamados instintivos.*

Uma função intelectiva manifesta-se; uma função dialéctica que diferencia e que assemelha: a inteligência se forma e avança.

Os actos instintivos que pareciam apenas reflexos, tornam-se diferenciados, diversos. E quanto mais elevado é o animal na escala, mais se intercala ao instinto a inteligência, até atingir o homem, onde a inteligência prepondera, em muitos aspectos, sôbre o instinto, o qual a inteligência supre e o substitui até.

No instinto, como impulso, não há consciência, e já vimos, desde início, qual a razão. Mas a inteligência e a sua base, a consciência, revelam-nos uma diferenciação da tensão nervosa

(1) Não queremos afirmar que a inteligência humana seja um produto da biologia e da fisiologia. A gênese da inteligência e sua colocação no campo da metafísica, só o podemos tratar na Noologia.

que retorna sôbre si mesma; consciência é uma ciência, um saber sôbre si mesmo, um ponderar de si mesmo. Quando se dá êsse retôrno (já vimos que na consciência há sempre memória) num acto qualquer, numa modificação qualquer do ser vivo há consciência.

Impulso vital é a tendência conservativa de homogeneização sintética do ser vivo, o conservar-se em oposição ao que o nega.

Vimos que, na intensidade, há uma tensão que se concentra. A vida é sobretudo intensidade; é por isso concentração. Tôda intensidade é centrípeta, como tôda extensidade se extende, é centrífuga.

A vida revela uma intensidade centrípeta quando atinge um grau de sintetização elevado, e separa-se do meio exterior, mais extensista.

Concentra-se para homogeneizar-se e, por isso mesmo, heterogeneíza-se através de homogeneizações e heterogeneizações constantes e várias.

Essa a dialéctica da vida, porque ela é concentração e expansão, é pulsativa; é um *querer* intensivo e extensivo, um desejar ser e um desejar *ser mais*, um constante afanar-se entre duas direções, um afirmar-se, um querer ser ela mesma e querer ser outra, além, o que é afora; um dominar do inorgânico, do mineral, do que tende para a morte e do orgânico, do heterogêneo, que quer a vida; um impulso de destruição, de imersão no grande mundo do mineral, e um desejo de superação; o ser e o não-ser, a antinomia máxima da natureza, a oposição mais elevada, complexa e múltipla da existência.

Compreendê-la, sentí-la, vivê-la, eis a nossa tarefa.

TEMA V

ARTIGO 1

A ACTIVIDADE. O HÁBITO

Sintetizando alguns dos tópicos que já tivemos oportunidade de examinar, a actividade psicológica deve ser precedida de um estudo da actividade biológica.

Já vimos que, biològicamente, após o exame da irritabilidade, é o tropismo a manifestação mais complexa que nos surge na vida animal mais simples.

A palavra tropismo vem de *tropos*, que em grego quer dizer direção. É um movimento dirigido, ou orientado. O tropismo é um movimento resultante da atração física, que exerce sôbre o ser vivo um objecto exterior " (Foulquié). Temos, então, o geotropismo (a terra) hidrotropismo (a água), hèliotropismo (o sol), termotropismo (o calor) fototropismo (a luz), etc.. Os sêres são atraídos por uma acção exterior.

"A irritabilidade é a propriedade que possui um corpo vivo de reagir aos excitantes exteriores... sem que exista uma proporção determinada entre a grandeza da reação e a grandeza do excitante. " (Dumas).

"O reflexo é um fenômeno nervoso, consistente em que uma excitação determina automàticamente, em virtude de conexões precedentemente estabelecidas, o pôr em jôgo imediato uma contração muscular ou uma secreção" (Lalande "Voc.").

Em psicologia (pois em filosofia é distinta a acepção) costuma-se chamar de *hábito* uma disposição que, depois de adquirida, torna-se duradoura, e que consiste em reproduzir os mesmos actos ou a sofrer as mesmas influências.

Considera-se freqüentemente o instinto como inato, inherente ao indivíduo; o hábito, no entanto, como adquirido.

São os hábitos considerados *activos* ou *passivos*.

O hábito activo consiste numa actividade que é repetida, difícil ao princípio, por ex.: tocar piano.

Passivo é um costume que se adquire, sem uma acção consciente, volicional, como por ex.: o de não enjoar, com o tempo, nas viagens.

Consideram alguns que a repetição é a criadora do hábito, mas, na realidade, a repetição reforça o hábito, não o cria.

Na primeira vez que um acto foi realizado, está criado, como possibilidade, e a repetição vai servir para reforçá-la como acto.

Os hábitos passivos são adquiridos pela prolongação da acção, com a graduação da intensidade do excitante exterior.

Há actos adquiridos pela vontade: são os actos úteis.

Todo o sistema de trabalho, de acção realizadora, é uma série de hábitos adquiridos, através de uma longa aprendizagem. No início, são naturalmente bisonhos, mas a repetição sofre, pela acção da vontade, uma correção progressiva dos ensaios. Inicia-se por uma decomposição da acção, que é feita por partes, até conseguir o domínio geral que dá a maestria, que é o acto já praticado com independência da consciência dirigente.

Êste aspecto leva alguns psicólogos a afirmar que o hábito traz um debilitamento da consciência.

Há exagêro nessa afirmativa. Se realmente a repetição, atingido o grau de hábito, traz consigo certo automatismo, há apenas debilitamento aparente da consciência, porque esta, como tensão, nada perde, pois está virtualizada apenas no acto habitual, que é feito sem a sua participação, mas é conservada para surgir onde e quando necessária.

Nenhum pianista, que tenha atingido ao hábito, que tenha conquistado a maestria, que possa executar ao piano a sua função, sem necessidade de ter consciência de cada movimento dos dedos, debilitou sua consciência que é aplicada, então, em outros aspectos e partes do seu trabalho, e que lhe permite atingir outro grau da maestria.

Por isso o hábito não é uma acção que favoreça a inconsciência. Ao contrário, êle permite que a consciência seja aplicada a

outros aspectos mais elevados, e é isso, em grande parte que favorece o progresso da actividade, humana como também da sensibilidade.

É essa posição inicial que leva muitos psicólogos a confundir também o hábito com a adaptação biológica. Nesta, que é de acção fisiológica, não entra a consciência e, portanto, o hábito não executa nenhum papel, porque naquele, há a influência da vontade e de tôda a vida reflexiva do homem, como encadeamento de idéias; há uma contribuição pensamental. O que levou também a essa confusão foram os hábitos passivos. Mas êsses não são tão passivos como se pensa, porque se não há actividade da parte do homem na realização de actos exteriores, há uma actividade psicológica.

E essa actividade é complementar de uma actividade de ordem (como por exemplo: o que enjoa muito, esforça-se por não enjoar; movimenta suas possibilidades também orgânicas). Por uma interpretação de funções psicológicas e biológicas, julgou-se que se podia confundir a adaptação biológica com o hábito.

Não há hábito onde não entre a consciência accional, uma meta a ser atingida, como já descrevemos em "Filosofia e Cosmovisão".

Foi por não terem prestado a atenção devida ao hábito, que alguns filósofos acabaram por reduzí-lo a uma manifestação da inércia, enquanto outros, pondo-se num campo oposto, atribuiram-no à liberdade.

Na sua parte biológica, que é a extensista, a acção da vontade, que é intensista, não é predominante, mas interfere, actua sôbre aquela, estimula aquela. A parte volicional é de um grau maior ou menor. Quando predomina, passa o hábito a ser apenas um produto da vontade, e não *apenas* um produto da inércia.

O hábito pertence sòmente aos sêres vivos, como o salientava Aristóteles. Certos factos, porém, levaram alguns filósofos a atribuir o hábito também às coisas inanimadas. Certos corpos tendem a repetir suas combinações, outro a facilitar uma acção quando repetida, como o exemplo da borracha, que se torna mais favorável à elasticidade, quando repetida a acção. Se existe aqui uma espécie de adaptação, que mostra certa *semelhança* com as

adaptações biológicas, não se deve, porém, confundir com o hábito, que é do ser vivo, com o que se dá com as coisas inanimadas.

Já vimos que nos sêres vivos há também o mineral. O hábito tem uma correlação com o mineral, como com o orgânico, mas *também com o psicológico*, que é imprescindível e que se não dá com as coisas inanimadas. Desta forma, no hábito, há *algo mais*, e é êsse algo mais que o distingue, que o diferencia, e que não permite a confusão que se vê freqüentemente.

Considerado assim, vemos que não se deve confundir o hábito com a inércia, que se verifica na natureza. Para os que defendem a tese contrária, o hábito, nos sêres vivos, é apenas uma excepção, quando a regra é a inércia geral, que se observa no mundo, como é a opinião de Comte e de Léon Dumont.

O hábito, que se observa nos sêres vivos, verifica-se em correlação com a vida nervosa, psíquica dêsses sêres, que conhecem uma complexidade, que vai desde os mais simples animais até o homem, como o ser psicològicamente mais desenvolvido que conhecemos.

Para facilitar-se a compreensão do tema, podemos distinguir os *hábitos dos hábitos psicológicos*.

Nos primeiros, o papel da consciência é menor, e conseqüentemente o da vontade. Mas, para adquirir um hábito é necessário a intervenção da vontade para corrigir os defeitos e eliminar os actos parciais inúteis.

No hábito psicológico, há uma direção da atenção e tôda educação da atenção exige pre-percepções e ante-conceitos, mediante os quais o espírito espera o que há de suceder.

Na verdade, o hábito chega a efeitos que imitam a inércia, mas exige sempre a intervenção do esfôrço e da atenção, portanto da consciência accional.

A AFECTIVIDADE

TEMA VI

ARTIGO 1

O FUNCCIONAR AFECTIVO

Recordando o que estudamos no primeiro capítulo dêste livro, repetimos que a afectividade não deve ser confundida, pura e simplesmente com a sensibilidade, como é comum fazer-se sob pena de incidir-se em situações aporéticas (dificuldades teóricas).

Não se pode, na psicologia, pretender estudar o tema da afectividade segundo o ângulo metafísico. A redução da afectividade às funções meramente orgânicas, como o propõe a teoria fisiologista, e outras semelhantes, escapa em parte ao campo da psicologia.

No entanto, a ela cabe responder perguntas como: se está submetida a vontade à afectividade ou a afectividade à vontade?

Outro tema importante, que inclui êste, é o da relação de causalidade entre os factos afectivos e os factos fisiológicos.

Partamos de algumas premissas: já vimos que *pensamento*, amplamente considerado, é tudo quanto existe, tudo quanto há, sob todos os modos de ser e de relacionar-se, tudo quanto mantém relação, que pode ser avaliado, medido, captado esquemàticamente, como já o mostramos em "Lógica e Dialéctica" e em "Filosofia e Cosmovisão".

Captação dos pensamentos

O pensamento, estrictamente considerado, como o estuda a psicologia, é o acto de pensar, acto de captação de pensamentos.

A intuição intelectual, ao captar as semelhanças e as diferenças, capta pensamentos. (Não esqueçamos que, etimològicamente

pensamento, vem de *pensare*, pesar, medir, e de um radical *man, men*, que nas línguas indogermânicas significa avaliar, dai *mente, menção, homem, mensch*, etc.).

Captar pensamentos: é avaliar medidas, relações, notas, aspectos, modalidades, funções, etc., que estão escolhidas, seleccionadas, *entre* muitas (*inter*, entre, e *lec*, radical que indica colhêr; dai *intelecto* a função de escolher, de captar pensamentos).

O acto intelectual é um acto de escolha de pensamentos entre pensamentos, e êsse acto é o *acto de pensar*.

Na intelectualidade temos um *pensamento intelectual*, que é o que realiza o acto intelectual de pensar.

Na sensibilidade, no sensório-motriz, também captamos pensamentos. Há um pensamento sensório-motriz, que também avalia, compara, que se processa naturalmente sem a consciência actualizada na intelectualidade (o "*judicium sensus*" dos escolásticos). Mas nosso organismo também delibera e escolhe entre muitas acções inconscientes, acções de equilíbrio, por exemplo, do andar, ou de certos automatismos que acompanham e obedecem a interêsses orgânicos. O sensório-motriz também tem sua *lógica* e ela se caracteriza pelo que chamamos instinto. E segundo o nosso inconsciente, escolhemos, preferimos, sem que muitas vêzes compreendamos o rigor que há nessas escolhas. Todo o conjunto de nossos reflexos obedece, quer na formação dos esquemas reflexos, como na coordenação em esquemas mais complexos, a uma lógica, que ainda é *logos*, em seu genuino sentido de razão, também em seu genuino sentido de coerência e de ordem, e não apenas no sentido intelectualista de racionalidade, do operatório, do comumente chamado lógico. Quando tratarmos da intelectualidade teremos oportunidade de estudar êsses aspectos.

Pensamento sensório-motriz

E assim como há um pensamento intelectual, que em breve consideraremos, há um pensamento do sensório-motriz, e também um pensamento afectivo, da afectividade.

É comum os psicólogos considerarem o pensamento intelectual como meramente espiritual, e o afectivo como algo que se enraíza "na carne". O sentimento é inerte, passivo, enquanto o pensamento é acção. E é comum atribuir a imaginação apenas ao intelectual.

Tanto a intelectualidade se enraíza na carne como a afectividade, cujas raízes estão no sensório-motriz, que incorpora todo o somático.

Os pruridos de máxima espiritualidade, procurada na razão, em nada ultrapassam o que de máxima espiritualidade nos pode mostrar a afectividade: bastaria que prestássemos a atenção ao que já realizaram os místicos e o que realiza a arte com o simbólico, que é genuinamente afectivo, como a obra gigantesca das religiões, para que compreendêssemos que a nossa função racional tem um papel importante, útil à vida. No entanto, do ângulo axiológico dá-se à intelectualidade maior valor que à afectividade e à sensibilidade, que são menoscabadas.

Spranger, ao falar do funcionamento inconsciente dos nossos órgãos, e da ineficiência da razão em modificar êsse funcionamento, dava, com muita razão, graças a Deus que assim fôsse, porque, do contrário, nós, com o endeusamento da razão, tentaríamos fazer nossos órgãos funcionar segundo as suas normas abstractas...

Essas valorizações à *outrance*, tão comuns a um espírito ainda bárbaro que perdura na filosofia, não deve impressionar a psicólogos. E na verdade, aos grandes não lhes impressionam. Sabem quanto vale a razão, quanto vale a consciência, mas também o papel gigantesco que representa o nosso subconsciente, veia riquíssima, que só agora começa a ser explorada. E o mesmo se dará quando estudar-se mais profundamente a afectividade humana.

Assim como a afectividade e a intelectualidade funcionam com suas raízes na sensibilidade (sensório-motriz), a intelectualidade não funciona separadamente da afectividade, que nela influi, como, por sua vez, a intelectualidade também actua sôbre a afectividade.

E eis a razão porque muitos psicólogos compreendem que não há uma total independência, nem uma total heterogeneidade entre a afectividade e a intelectualidade, embora incluam a afectividade na sensibilidade, teimosamente confundidas.

Características da afectividade

Na afectividade, também há conhecimento. Mas aqui a separação entre sujeito e objecto não é tão marcante como na intelectualidade, pois sujeito e objecto, no que se chama estado afectivo, se fundem. Não estamos em face de um conhecimento (de *cognoscere*, de conhecer com), mas de um fundir-se; pois sujeito e objecto são o mesmo.

Sentimos que o dia está frio, mas *estamos* tristes (o que é transeunte, passageiro) ou *somos* tristes (permanente, constante).

Esta diferença feliz entre o verbo *ser* e *estar*, ausente em tantos outros idiomas, que é uma das riquezas da nossa língua, mostra-vos bem a diferença.

Localizamos uma dor; mas a tristeza é um estado, no qual nos imergimos, no qual estamos ou somos.

Conhecer, aqui, é sentir, é fusionar-se, é *frônese* (de *phronesis*, em grego que indica um saber vivencial), palavra inusitada, mas de rica expressão para o que se refere à afectividade, e que a desenterramos para dar-lhe nova vida.

O conhecimento, na afectividade, é frônese (saber vivencial, conhecer vivencial). Mas a actividade intelectual intervém ao desdobrar-nos em sujeito e objecto. Quando captamos um estado afectivo, captamo-lo em nós, e o somos. Mas intuímos também intelectualmente nossas afeições, emoções, etc.

Sabemos que êsse estado em que estamos, ou somos, é isso ou aquilo; classificamos. Neste momento a intelectualidade nos desdobra o conhecimento: em frônese que é vivencial, e o conhecimento intelectual, que operamos.

O homem de hoje, culto e civilizado, por mais afectivo que seja, não pode impedir a acção objectivante da intelectualidade, que o torna espectador racional do que sente afectivamente, do que é actor. O trabalho racional, operatório, pode permitir o exame da afectividade e actuar sôbre ela, segundo o julgamento feito, para que afectivamente o homem congregue fôrças para libertar-se de um afecto ou vencê-lo. Penetramos, aqui, no que se chama a educação dos sentimentos.

Head dizia que a vida começa pela afectividade, pelos estados *protopáthicos*. A sensibilidade epicrítica ou cognitiva surge depois. Na criança, tal é fácil observar-se.

Reconhece Ribot que há estados afectivos puros, como o de "*beatitude*" que oferece o haschiche; a euforia dos tísicos e dos moribundos.

Como exemplo da acção intelectual sôbre a afectividade, mas cuja raiz ainda é afectiva, temos esta passagem de Taine, citada por Foulquié:

"A alma do francês é elástica; não permanece muito tempo debruçada sôbre as idéias dolorosas. Não agudiza seus pensamentos dolorosos, comentando-os em voz baixa. Veste-se, vai ver os amigos, fala de um terceiro, de um quarto, experimenta a necessidade de falar vivamente e finalmente, de dar um tom picante e divertido à sua própria história. Iguala-se ao escutar-se. Suas dores, transformadas pela palavra, tornam-se um objecto de arte; arruma-se e depois as vê à distância. Ei-lo reanimado, reerguido por sua própria acção".

Volvamos os olhos para a obra de um Dostoiewsky, para um Gogol, um russo em suma, e ouçamos o relato dos seus personagens, ou ouçamos vivamente de um russo a sua história dolorosa. Já não procede como o francês, de que fala Taine. Pode negar-se aí a influência da afectividade? Que nos mostra a caracterologia quanto aos tipos humanos, senão uma variada maneira de reagir ante suas próprias dores e alegrias?

A actividade intelectual nunca se separa da afectiva, porque esta tem suas raízes mais profundamente mergulhadas na vida (e na "Noologia" o veremos), mais profundamente enraizadas na existência e no cósmico do que a razão, cuja última providência chega a ser acósmica. (1)

* * *

(1) Referimo-nos naturalmente à *razão*, como é considerada pelos modernos, cujo conceito é restricto, como já vimos, e não à *rationalitas* dos escolásticos, mais ampla, mais noética, e que abrange o espírito humano.

Quando se fala em "estados afectivos" não se deve compreender êsse têrmo como significando estados em sentido meramente passivo. A vida afectiva é também activa. Aliás, uma visão clara e filosófica do ser nos levaria a não separar, no existir, o acto da potência, nem a actividade da passividade. Podemos actualizar o lado activo, e virtualizar o passivo ou vice-versa, mas se a nossa mente separa, não o separa a natureza.

E, psicològicamente, ainda seria mais fácil reconhecer a validez dessa nossa afirmação. Não há fenômenos nem factos psíquicos meramente passivos. O que é passivo, o é num esquema, não em suas partes componentes. Não há no sensório-motriz o puramente passivo, como não há na existência o que não ofereça a hibridez de acto e potência, até quando tomado funcionalmente.

Impõe-se prèviamente ao estudo dos psicólogos, ao tratarem do tema da afectividade, saber a influência exercida pela tendência sôbre a actividade espontânea, gerada pela afectividade ou pelo prazer.

A teimosa providência abstracionista, que consiste em reduzir qualquer facto, quer seja êle da ciência ou da filosofia, a uma causa única, a uma única explicação, é uma das atitudes mais bárbaras do nosso espírito, e que nasce de nossa preguiça mental, do automatismo da razão já conquistado através de milênios, em que o homem lutou tenazmente para atingir a capacidade homogeneizadora, que já temos por tantas vêzes estudado em nossos trabalhos anteriores.

Conquistada a capacidade, quer conservá-la e, por preguiça, a fim de evitar novas investigações, prefere a solução homogeneizadora da razão, de que já obteve domínio, sôbre a qual exerce sua maestria.

É o prazer que nos provoca as tendências ou é a satisfação da tendência que nos dá prazer? A observação dos factos nos mostra que a realização de uma tendência nos dá prazer, mas a seqüência de um prazer pode construir um esquema que leva a uma tendência. Mas esta já é qualitativamente diferente do prazer. Um homem, que ao empreender uma actividade, nela encontra um prazer, estructura um esquema que é o da tendência a realizar tal actividade que lhe dá prazer. Mas a tendência já se

caracteriza qualitativamente diferente do prazer para transformar-se numa actividade espontânea.

Não há ambiente onde a crítica seja mais generalizada e abstracta, e tão pouco dialéctica, como na apreciação, por exemplo, das actividades industriais e comerciais. Como há muitos homens que na ânsia de enriquecer, constroem grandes negócios, julgam-se todos os empresários como meramente gananciosos. No entanto há grandes homens de negócio que não se afanam na sua actividade apenas para ganhar dinheiro, mas em satisfazer uma tendência à actividade criadora. Outro exemplo nos é dado pelo avarento que guarda o dinheiro, não para proporcionar gozos ao gastá-lo, mas apenas para satisfação da activação do esquema "reter o valor", e não de usá-lo.

A vontade tem sua mais genuína raiz na afectividade. A razão pode classificar, esclarecer; não pode porém criar o impulso accional.

Costumam alguns psicólogos considerar como *afectividade racional* a que experimenta prazer nas realizações de ordem ideal. Continua aqui presente a confusão entre afectividade e sensibilidade. O ideal pode ser estructurado pela razão, mas é de ordem afectiva o impulso que leva a êle. Por que alguns homens se empolgam por êste ou aquêle ideal, enquanto outros permanecem indiferentes? Há ideais que, quando expostos, entusiasmam a uns e não a outros. E na realização de uma obra ideal, há os mais decididos e os mais fracos. O papel da afectividade aqui é decisivo. Não é uma afectividade racional, mas racionalizada.

A acção da razão na luta contra uma tendência afectiva só se processa pela oposição de outra afectividade antagonista, de cuja luta a razão pode captar as relações.

Não construímos afectos com a razão, nem podemos com ela influir sôbre a sua gênese. Mas é preciso notar que o conhecimento permite uma tomada de consciência de um estado afectivo e da possibilidade de mobilização de impulsos afectivos contrários, para opor-se àquêle. Dessa forma, há um papel também da razão, que consiste em poder levar-nos a fixar a atenção sôbre nossas possibilidades accionais afectivas.

O domínio das afeições depende de uma higiene moral e mental, e pode consistir, em parte, no evitarem-se as circunstâncias exteriores predisponentes que facilitam a emergência do afecto.

Combatemos nossos impulsos, não só através de inibições da vontade de origem afectiva, mas também evitando as condições favoráveis, o que nos custa menos esfôrço do que vencer o afecto posto em acção posteriormente. É por isso mais fácil a quem é susceptível de embriagar-se, e ser levado a actos deprimentes, evitar o primeiro cálice do que evitar o segundo, porque aí já a afectividade encontra sua emergência facilitada pela predisponência da ingestão do álcool.

* * *

Os estudos actuais da afectividade levam a psicologia a libertar-se da ditadura intelectualista da psicologia clássica, que procurava a explicação de todos os factos psíquicos no campo da intelectualidade, e, sobretudo, no da razão.

Com os românticos, a primazia da afectividade foi estabelecida, e a psicologia não poderia deixar de sofrer essa influência. E vemos, hoje, entre os maiores psicólogos, que a tendência ao primado da afectividade é manifesta. Entretanto tal proceder gera e gerará conseqüentemente os mesmos defeitos, embora diversos, mas quantitativamente iguais aos exageros do intelectualismo.

Só uma visão noológica, que compreenda a relacionamento dinâmico, funcional da afectividade e da intelectualidade, com suas raízes mergulhadas na sensibilidade, como propomos, visualizando sempre dialècticamente todo facto psíquico que não deve ser separado de sua concreção, senão abstractamente para estudá-lo, mas devolvendo-o sempre à concreção de que faz parte, para uma visão mais ampla, impedirá que aos exageros de uma direção correspondam os exageros da direção inversa.

Quando Ribot estabelece o papel fundamental da afectividade no desenvolvimento dos factos psíquicos, actualiza uma verdade, não tôda verdade psicológica.

Realmente a afectividade é mais duradoura que a intelectualidade. A afectividade precede à intelectualidade e perdura após esta ter esgotado sua acção. Os sentimentos da infância antecedem à intelectualidade, perduram durante esta, e mantém-se após passar a actividade intelectual. A afectividade é mais eficaz. A inteligência mostra os fins, os meios, mas sem a afectividade é impossível uma actividade (interêsse).

Outros subordinam a afectividade à inteligência. Os exemplos do esportista, que despende a máxima energia para estar em forma não é apenas uma actividade criada pela intelectualidade. O exame dos centros cerebrais do pensamento, predominantes sôbre os centros da afectividade, sôbre a camada opto-estriada, mostram, segundo alguns, a victória progressiva da intelectualidade sôbre a afectividade. Augusto Comte chegava a falar na inconveniência da afectividade, e proclamava a victória da região frontal sôbre a região posterior. Seria uma victória da civilização sôbre a barbárie.

Vemos fàcilmente que os românticos da psicologia actualizam o papel da afectividade (sempre confusamente considerada com a sensibilidade), enquanto o renascimento intelectualista do positivismo, pragmatismo, etc., proclama a actualização do intelectual.

Ambos actualizam e virtualizam. Mas esquecem de ver o homem concretamente. Se há um desenvolvimento da intelectualidade, esta não impede o desenvolvimento a afectividade que pode, em muitos homens, estar virtualizada aos seus olhos, mas que esplende, clara e significativamente, na afectividade que êles demonstram pela valorização da intelectualidade, o que ainda é paixão.

Além disso, as descrições meramente tópicas dos hemisférios cerebrais não são suficientemente claras para estabelecer um primado ou uma hierarquia de valôres cerebrais. O perigo acósmico da razão está precisamente em desviar a afectividade do seu campo genuíno, para levá-la a actuar no campo abstracto da razão, acentuando o excesso de intelectualismo.

Um progresso no homem não será nunca parcial, mas global. Se a vida de hoje nos leva a temer a afectividade, como "coisas do sentimento", expressado em sentido pejorativo pelos extremamente intelectualizados, é preciso ver quanto há de paixão aí, e considerar também quanto há de desvio do valor fundamental e vital da afectividade para o aniquilamento que promete a razão em suas últimas providências. Nietzsche dizia, com bastante procedência, que a razão tem um segredo que ela não gosta de revelar, o qual consiste, em sua última providência, em alcançar o nada absoluto, a mais perfeita e absoluta homogeneização.

ARTIGO 2

PRAZER E DOR. AS EMOÇÕES

A sensibilidade para os filólogos é *irritabilidade*, *excitabilidade*. Para os psicólogos é ora a faculdade de perceber, ora a faculdade de experimentar prazer e dor. Vamos preferir êste último enunciado. Em cada um dos instantes da vida psicológica há prazer *ou* dor e, às vêzes, prazer *e* dor.

A vida psicológica não é independente da parte somática (do corpo) do ser humano, que é a que nos interessa no momento. Não vamos nem queremos reduzir os factos psicológicos a factos meramente fisiológicos, como já tivemos ocasião de explicar. Mas se negamos a redutibilidade de uns aos outros é porque reconhecemos que o grupo de factos, que formam os psicológicos, têm intensidade e características próprias, com objecto também próprio, mas que mantêm correlação com os factos fisiológicos.

Não há vida psíquica sem repercussões fisiológicas, como também não deve haver factos fisiológicos que não tenham qualquer repercussão psíquica, embora muitos dêles permaneçam inconscientes.

Duas palavras vamos encontrar a todo instante: *emoção* e *sentimento*. Freqüentemente as vemos usadas como sinônimas. Mas também usam a palavra *emoção* no sentido de transtôrno afectivo, brusco e passageiro, e a palavra *sentimento* significando uma modificação afectiva mais durável, na qual penetram elementos intelectuais.

Alguns psicólogos falam em emoção-choque, que poderíamos dizer em português *comoção,* isto é, um choque brusco, muitas vêzes violento, intenso, com aumento ou detenção dos movimentos, como por ex. o mêdo, a fuga, etc.

Agora se tornam mais nítidos os dois têrmos, pois podemos falar num sentimento de pesar, mas dificilmente poderemos dizer uma comoção de pensar; um sentimento de inquietação, de admiração, etc.

emoções { emoções-choque (comoção)
emoções-sentimentos.

Vemos fàcilmente que as nossas emoções, em geral, são acompanhadas de prazer ou de dor.

Na verdade não é fácil definir-se o que seja o prazer ou o que seja a dor. Já tivemos ocasião de falar nos conceitos polares, isto é, conceitos que provocam e exigem sempre o conceito contrário.

Ora, sabemos todos por intuição sensível, que a dor é um estado contrário ao prazer, e vice-versa, mas estaríamos num círculo vicioso se tentássemos definir um pelo outro. A dificuldade que encontram os psicólogos em definir êsses dois estados é por estarem também nêles, conjugados factos fisiológicos, mas intensos que extensos.

Para definirmos um estado psicológico; um facto psicológico, sempre deparamos com grandes dificuldades, porque êles são extremamente intensivos, a par de levemente extensivos, quando fisiològicamente considerados.

Lachelier, embora não tentasse definir, dá uma idéia bastante precisa do que é a dor, dizendo ser ela o sentimento de uma lesão (pois quando se trata de *moral*, a perda de pessoas ou de coisas que estão estreitamente ligadas a nós, é nìtidamente uma espécie de lesão). Em compensação, não creio, diz êle, que se possa estender o nome de dar aos estados que correspondem a um simples aborrecimento, a um simples desgôsto, de ordem física ou moral. Ainda menos àquêles que, como a *melancolia* ou a *tristeza*, supõem a intervenção da reflexão.

Egger chama de *dor* a sensação penosa, mais ou menos localizada; *tristeza*, a sensação passiva penosa, e acreditava verosímil ser a tristeza a *imagem* da dor. E julgava que dizer *dor* por *tristeza*, é um abuso. O conceito de prazer é inseparável do conceito de dor.

Há psicólogos que discutem se há ou não estados afectivos puros.

Ora, todos os factos psicológicos estão ligados a afeições, mais intensas ou menos intensas. Não há pròpriamente separações nitidas, pois tôda a vida psicológica é um conjunto de coordenadas, isto é, intervêm, em todo facto psicológico, a consciência em seus diversos graus, as afeições, os elementos intelectuais, etc.

Em todo estado afectivo há um *juízo de valor*. Conhecemos já o papel selectivo dos nossos sentidos. Essa selecção é fundamental a tôda vida, pois o metabolismo animal nos mostra patentemente um trabalho de escolha.

O organismo aceita e aproveita o que lhe interessa e repele o que lhe é prejudicial. A vida também revela selecção, escolha.

Todos os nossos órgãos dos sentidos trabalham selectivamente, acentuam isto ou aquilo, repelem o que não interessa ao organismo.

Êsse mesmo papel, vemo-lo no aceitar ou no rejeitar do artista, do homem de negócio, do membro de uma casta ou de uma classe, de uma pessoa em dado momento de sua vida, como parte dêste ou daquele grupo, em cujos momentos, selecciona, escolhe, aceita o que lhe convém do ângulo do grupo ou do seu carácter, e que constituem os elementos onde se coordenam as teorias da "sociologia do conhecimento", em seus vários matizes. Nesse acto selectivo, há verdadeiros julgamentos, juízos de valor, pois essa selecção não se processa caòticamente, mas obedece a certo interêsse, quer fisiológico, quer biológico, quer dos interêsses criados na vida social.

Em todo estado afectivo há um julgamento de valor, pois o que nos aborrecerá amanhã, ou hoje, pode não se dar em relação a outra pessoa, etc. Não se julgue daí que queiramos defender a tese de que os estados de prazer e de dor sejam resultantes de juízos de valor, como se vê defendida por alguns psicólogos. Os juízos de valor são condicionados pelos estados de dor e de prazer, os quais representam, em sua forma mais simples, processos gerais de defesa orgânica ou de defesa psicológica em formas diversas e mais complexas.

Então, em que consiste o prazer? Esta pergunta teve diversas respostas e não nos é possível alinhá-las tôdas aqui.

Aristóteles, por exemplo, deriva o prazer da actividade. "Na acção — diz êle — é onde parece residir o bem-estar e a felicidade.

O prazer não é o próprio acto, nem uma qualidade intrínseca do acto, mas um acrescentamento que nunca falta; última perfeição que se ajunta, como à juventude, sua flor. Cada acção tem seu prazer próprio, e o efeito do prazer é aumentar a intensidade da acção à qual se havia ligado".

Mas não é possível negarmos que a fadiga que se segue pode ser motivo de desprazer e até de dor. Mas Aristóteles não queria dizer que tôda espécie de actividade é agradável. Êle mesmo declarou que as faculdades humanas são incapazes de operar continuamente. É a expansão de nossas fôrças que se tornam agradáveis, mas o abuso de uma faculdade é distinto dessa expansão.

Cabe à fisiologia estudar o prazer dentro do campo fisiológico, que naturalmente se entrelaça ao campo psicológico, pois todos sabem que excitações, a uns agradáveis, são desagradáveis a outros.

Dessa forma Roustan, aproveitando as opiniões de Aristóteles, propõe: "O prazer está ligado a uma actividade que exerce com medida (medida que varia de indivíduo para indivíduo), e num sentido apropriado à natureza de cada indivíduo".

Com essa fórmula considera-se igualmente tanto o aspecto quantitativo como o qualitativo do prazer. Pois tanto no prazer como na dor, há graus de intensidade, como de extensidade. Assim, por exemplo, nos prazeres e dores físicos há localização, isto é, um factor de extensidade, enquanto nos prazeres e dores morais não há uma localização, por serem intensivos, e formam um estado geral, afectivo, como já vimos.

Nesses entram elementos intelectuais, reflexivos, memorizações, juízos de valor, opiniões, crenças, etc. Essa a razão porque não se podem explicar o prazer e a dor apenas por considerações biológicas.

A psicologia experimental tem procurado estudar a dor e o prazer sob um ângulo puramente quantitativo, mas é até vulgar dizer-se que no prazer e na dor entram elementos psicológicos mais complexos, que os aumentam ou diminuem.

Assim como a atenção pode aumentar ou diminuir uma dor física, e esta pode ser dirigida pela vontade, pelo acentuar do ponto onde essa dor ou prazer se verifica, elementos intelectuais, culturais, podem influir sôbre os prazeres e dores morais.

Desta forma, repetimos, cabe à fisiologia estudar o prazer e a dor do ângulo fisiológico, mas desprezar o elemento psicológico seria isolar essas afeições e tratá-las abstractamente.

Análise do prazer e da dor

Um exame dialéctico do prazer e da dor nos levaria a compreender a reciprocidade fundamental existente entre ambos. Não podemos compreender uma dor pura nem um prazer puro. Há sempre maior intensidade de um e menor intensidade de outro, ou então um equilíbrio dinâmico dessas intensidades. Essa dialéctica accional é própria de todo o fenômeno vital, onde se contradizem dois impulsos, um de destruição e outro de integração, um de conservação e outro de morte, um de expansão e outro de retração, carácter pulsativo, vital, constante, como oposição, mas variável como intensidade, irredutíveis um ao outro, porque ambos são apenas aspectos da grande contradição da existência, de todo existir, que revela um opor-se. Tratar abstractamente a dor e o prazer é separar o inseparável, tanto que o conceito de dor é incompreensível sem o de prazer, como o de agradável sem o de desagradável.

A psicologia clássica, sobretudo a escolástica, separou claramente *sensações* de *os sentimentos*. E distinguiam êsses pontos abaixo:

1) a causa de uma sensação é uma impressão produzida sôbre o corpo; a do *sentimento,* uma idéia;

2) a sensação é localizável; refere-se a uma parte do corpo. O sentimento não tem localização. Assim diziam os psicólogos clássicos que "a sensação se localiza onde se encontra a causa; enquanto o sentimento se localiza onde se manifestam os efeitos";

3) é a sensação passageira, pois dura enquanto permanece o transtôrno orgânico que a produz. O sentimento, como depende de uma idéia, pode permanecer indefinidamente, sendo, por isso, mais permanente;

4) o prazer físico é acompanhado de uma imediata lassidão, e nossas tendências corporais ou apetites têm satisfações limitadas, enquanto as tendências intelectuais, morais e artísticas permitem satisfações ilimitadas.

Segundo a concepção corrente, no começo de tôda emoção há uma percepção ou uma idéia. É a idéia quem produz a emoção, a qual se traduz por transtornos orgânicos, e se manifesta em gritos, gestos, movimentos, tremores, etc. Seria essa a ordem:

idéia · emoção · expressão da emoção

Alguém, longe de sua amada, pensa nela, aflige-se, o que o leva à tristeza, às lágrimas. William James e Lange propuseram uma inversão dessa ordem:

idéia → expressão da emoção → emoção

Assim: O amante longe da amada pensa nela, chora, por isso entristece, sofre. Então afirma William James:

"Minha teoria é que as mutações corporais seguem imediatamente à percepção do facto excitante, e que o sentimento que temos dessas mutações, à medida que se produzem, é a emoção. O sentido comum diz: Perdemos nossa fortuna, afligimo-nos e choramos. Encontramos um urso, atemorizando-nos e fugimos; um rival nos insulta, encolerizamo-nos e castigamo-lo. A hipótese que vamos sustentar aqui afirma que essa ordem de sucessão é inexata; que um dêsses estados mentais não deriva do outro; que as manifestações corporais têm que se interporem entre ambos e que o mais racional é dizer que estamos tristes porque choramos; irritados, porque atacamos; atemorizados, porque trememos, e que não choramos, atacamos ou trememos porque estamos tristes, irritados ou atemorizados. Sem os estudos corporais, consecutivos à percepção, esta última seria puramente cognoscitiva, pálida, descolorida, sem calor emocional. Veríamos o urso e julgaríamos sensato fugir; receberíamos o insulto e encontraríamos justo responder com um sôco: mas não nos sentiríamos nesses momentos atemorizados nem coléricos".

Realmente, e êste é o argumento principal desta teoria, não poderíamos conceber uma sensação de mêdo sem que nenhuma modificação houvesse no nosso organismo. Como poderíamos conceber que estivéssemos coléricos, sem que nenhum movimento houvesse no nosso corpo? Que demonstra tudo isso? Que é o sentimento apenas um produto das expressões emotivas? Não; apenas nos mostra uma *contemporaneidade*.

O entrelaçamento estreito dos factos fisiológicos com os psicológicos não nos permite darmos a uns ou a outros a primazia cronológica, mas sim a contemporaneidade.

Além disso podemos observar que a idéia de um perigo, a memorização de um facto desagradável nos pode encher de tristeza e pode-nos levar a manifestações de diversas emoções, contemporâneas, em seu desabrochar, embora perdurem e nos dêem a impressão de uma posterioridade no tempo.

Nem que se fizessem observações de carácter fisiológico que marcassem no tempo certa propriedade, poderíamos deixar de aceitar a contemporaneidade do sentimento, isto é, que êle se desse ao mesmo tempo que os outros, pois o que nos poderia enganar, dando-nos a impressão que um sucede ao outro, seria apenar um grau de intensidade da consciência, ou seja, teríamos uma consciência mais nítida do sentimento, numa fracção embora mínima de tempo posterior. Além disso, a idéia de um facto agradável ou desagradável já é um facto psicológico que está ligado ao próprio sentimento, pois, como vimos, há em todos os factos da vida uma selecção, uma escolha. A idéia de um facto agradável ou desagradável, já traz em si o início do sentimento que se desabrocha simultâneamente com as manifestações emotivas, ou sejam os transtornos corporais, o que se enquadra perfeitamente no que dissemos acima.

Síntese dos temas tratados

Prazer e dor são lògicamente indefiníveis.

Entretanto, prazer e dor tão tópicos, localizáveis.

Alegria e tristeza são estados *páthicos*, não tópicos. Não temos uma alegria ou uma tristeza aqui ou ali, mas sim uma dor aqui ou ali.

Tôda a vida afectiva (*páthica*) está ligada à sensibilidade (portanto à vida orgânica, ao somático).

O prazer e a dor são acompanhados de modificações periféricas ou extracerebrais.

O prazer é dinamogênico, tonifica, enquanto a dor diminui o *tonus* e a energia física; abate.

O prazer tem, no entanto, limites variáveis. Ultrapassados, torna-se desagradável (a desagradabilidade já é um estado de generalização, e marca a passagem da sensibilidade à afectividade. O mesmo se dá com a agradabilidade. Sentimos, no prazer, uma agradabilidade. O prazer, que é tópico, generaliza um estado de bem estar; agradabilidade. Temos aqui evidentemente a interpenetração da afectividade com a sensibilidade).

A vida afectiva é inseparável da vida psíquica. Tal identificação dialéctica na unidade vital não implica a redutibilidade da vida afectiva à psíquica em geral, porque há nelas distinções, estructuras qualitativas diferentes, como mostra nossa teoria geral das tensões.

O prazer e a dor são qualitativamente diferentes, embora se identifiquem na mesma raiz da sensibilidade.

A teoria fisiologista explica o prazer e a dor como conseqüência de modificações orgânicas. No entanto, considere-se a influência que a consciência, a atenção portanto, exerce na agudização da dor. Por isso, procuramos distrair os sofredores. A presença das modificações físicas afirma apenas a contemporâneidade, não uma mera seqüência de causa e efeito.

Alma e corpo são inseparáveis na vida. A explicação contrária decorre dos preconceitos atomistas na psicologia, que têm sua origem na concepção paleofilosófica do atomismo, já superada pela concepção estructural que caracterizará a nova filosofia.

É impossível mostrar aqui o fundamento metafísico errôneo da psicologia, porque escapa tal explanação às condições dêste livro.

Para os intelectualistas gregos (estóicos), experimentar prazer é saber-se feliz; sofrer é saber ou acreditar que se é infeliz.

Para o intelectualismo de Descartes, o homem é apenas pensamento: quando activo temos a vontade; quando passivo, o entendimento. O prazer e a dor, quando passivos, são "percepções" ou "pensamentos" do entendimento. Os afectos são apenas modificações orgânicas, mas condicionadas ao entendimento.

Mas a dor física precede a tôda representação. Tenho consciência de uma dor ao tê-la. Não é a consciência que a cria, mas é a consciência que a acompanha.

Para os activistas, a afectividade é apenas um modo de actividade.

Para os pessimistas, a acção é sofrimento (Schopenhauer, Kant, etc.)

Pela lei da qualidade, lei de Grote, há prazer quando há equivalência entre as fôrças dispendidas e as fôrças disponíveis". "Há prazer quando as fôrças disponíveis são dispendidas no sentido das tendências."

Com essa lei resolve-se a polêmica entre pessimistas e optimista.

A dor pode tornar-se prazer, e vice-versa. Por sua vez há interpenetração da dor no prazer. Um prazer além das fôrças disponíveis causa desagradabilidade e, posteriormente, dor. Um prazer pode ser e é mesclado com dor.

Prazer-agradabilidade x desagradabilidade-dor

O prazer atinge e provoca um estado *páthico-sensível* de agradabilidade; aumentado, sobrevém o de desagradabilidade, prosseguindo-se o de dor. Mas deve convir-se que a dor está sempre presente ao prazer, com o qual se identifica na unidade do facto psíquico. Mas é virtualizada no instante de prazer. Sua intensidade é menor que a daquele. Prosseguindo a intensidade do prazer, atinge seu climax, com a virtualidade ainda da dor, para suceder um decrescimento da intensidade prazeirosa, e aumentar a actualização da intensidade desprazeirosa, até atingir um grau de plena actualidade, enquanto o prazer é virtualizado.

Um não se torna, portanto, o outro: um actualiza ou virtualiza o outro.

Essa concepção dialéctica do prazer e da dor evita as inúmeras polêmicas que se fundam em actualizações da nossa consciência, e apenas sôbre elas se estribam. A neurologia vem em favor da nossa tese.

Tal teoria nos pode explicar porque há certo encanto na dor, como o interêsse que temos pela tragédia. Há um prazer no horrível. Sua acentuação anormal cria o que posteriormente se chamaria de algofilia, o sadismo (prazer na provocação da dor em outro) e até o masoquismo (prazer na provocação da dor em si mesmo).

A virtualização de uma dor aumenta o grau de intensidade do prazer. Por isso sentimos prazer quando deixamos de sentir a dor. E vice versa. Não há privação de dor nem de prazer, mas apenas actualizações intensivas ou extensivas. Dor e prazer são fundamentais em tôda vida. Sua gradatividade nos explica a conceituação que tomam, e é essa mesma gradatividade que nos explica a impossibilidade de reduzir os factos psíquicos aos esquemas formais que não são gradativos, mas excludentes. Por isso, na psicologia, mais que em qualquer outra ciência, a dialéctica é metodològicamente mais proveitosa.

Para os pessimistas, a dor é positiva; o prazer, não. Seria êste privação daquela. Para os optimistas, é o prazer que é positivo; a dor, pura privação daquele.

Tais atitudes mostram sua clara improcedência ante os argumentos já expostos.

* * *

Antigamente os psicólogos viam na agradabilidade e na desagradabilidade apenas variedades de prazer e de dor.

Hoje já se compreende a distinção existente. O desagradável pode não ser tìpicamente doloroso, como o agradável pode não ser tìpicamente prazeiroso.

Na agradabilidade e na desagradabilidade há frônese (fusão crescente), na dor e no prazer há objectividade, por serem tópicas (de *topos*, lugar, localizáveis), enquanto as outras são generalizadas, estados já *protopáthicos*, segundo a linguagem de Head.

Não são matizes da dor e do prazer. Se revelam fraca intensidade a agradabilidade e a desagradabilidade, é por obedecerem à lei dialéctica que afirma que o aumento da extensidade implica diminuição da intensidade e a diminuição da extensidade implica aumento da intensidade.

A agradabilidade e a desagradabilidade, por aumento da extensidade, conhecem diminuição da intensidade. A dor, porque é de reduzida extensidade, é de maior intensidade. Entretanto a intensidade pode crescer. O exemplo da agulha nos mostra. Uma

picada, de leve, é uma dor localizada, mas quando a picada é aprofundada, a dor extende-se e a intensidade cresce por ofender maior número de nervuras. O aumento da picada leva o desenvolvimento da dor a tôda uma região, até tornar-se total. Somos totalmente dor. Nesse momento, atingimos uma generalidade que provoca um estado *páthico* de frônese, de fusão objectiva-subjectiva.

A intensidade é grande na extensão menor, mas o crescimento da intensidade leva ao desbordamento extensivo. É a dor que cresce e, por isso, expande-se. Tal facto não nega o enunciado da nossa lei dialéctica acima exposta.

* * *

A dor e o prazer são sinais. Indicam-nos bom ou mau funcionamento orgânico.

A dor e o prazer são estimulantes da acção.

A dor e o prazer são também sanções das nossas actividades. A paz de consciência é uma sanção das nossas operações; a má consciência e a intranqüilidade, de nossas acções más.

* * *

Quanto à origem da dor e do prazer, há duas teorias:

1) *evolucionista* explica que o que é bom para nós dá-nos prazer; o que é mau, desprazer. E tal se daria por selecção natural. Os primeiros sêres tinham gostos e inclinações sem correspondência com a utilidade. Havia tendências nefastas que levaram ao desaparecimento de algumas espécies. Perduraram apenas aquelas que harmonizavam suas necessidades vitais. Essas sobreviveram e transmitiram aos descendentes suas tendências.

Esta teoria explica porque temos prazer nos actos úteis, mas não explica porque temos prazer nos não-úteis, e até prejudiciais. Poderiam no entanto, os evolucionistas dizer que são ainda reminiscências dêsse primitivismo, pois a evolução ainda não terminou.

2) A *teoria clássica* afirma uma finalidade no mundo. O prazer sobrevém quando cumprimos essa finalidade; o desprazer, nos casos inversos. As tendências dos sêres vivos são manifestações dessa necessidade.

ARTIGO 3

AS TENDÊNCIAS E AS INCLINAÇÕES. AS PAIXÕES

A psicologia de profundidade, com seus acurados estudos, sobretudo depois da obra de Ribot, Freud, Adler, Jung, Steckel, Reik e muitos outros, nos revelou a constância de dois impulsos fundamentais do homem:

a) *impulso de morte*, ou de destruição, tendente para o não-ser, como o chamam alguns;

b) *impulso de vida, de integração*, tendente para a afirmação para a conservação do ser.

Podemos compreender êsses dois impulsos como manifestações, no ser vivo, de duas ordens energéticas, de duas ordens dinâmicas, que se observam em tôda a natureza e que, no ser vivo, tomam aspectos qualitativos diversos dos que se observam nos factos físicos.

Não se pode compreender êsse impulso de vida sem ser activo, e conseqüentemente como uma "vontade", como um "querer" alguma coisa, como um movimento que toma uma direção, com uma intencionalidade.

Vemos na "Vontade" de Schopenhauer e na "Vontade de Potência", de Nietzsche, êsse misterioso e obscuro impulso que leva às modificações, às transformações diversas.

Encontramos constantemente nas obras dos filósofos o emprêgo de têrmos tais como tendência, inclinações, propensões, que se nos apresentam quase sempre como sinônimas. É opinião de muitos que a psicologia moderna ainda não tem elementos capazes para formular as significações claras que distinguem os conteúdos dêsses têrmos.

Embora os dicionaristas definam inclinação como tendência, propensão; e tendência, como inclinação propensão; e propensão como tendência, inclinação, isto é, definem uns pelos outros, podemos, no entanto, separar algumas significações para êsses três têrmos.

Vejamos: a *inclinação* é uma tendência, mas consciente; dirige-se para um fim como tôda tendência. Mas esta tem um sentido mais potencial, pois a *tendência* é um tender para, é uma possibilidade de realizar-se.

A inclinação é uma consciência dessa tendência e há nela uma forma activa, de vontade.

A *propensão* é um pender, uma tendência favorável, uma disposição favorável para alguma coisa, da qual se pode ter consciência, mas falta-lhe o aspecto activo, a vontade. Quando alguém tem tendência para algo pode ter também para o seu contrário.

Na propensão há um maior pesar da balança (os latinos usavam também nesse sentido), tende mais favoràvelmente para alguma coisa, com consciência ou não.

A inclinação é a propensão levada a um fim, activa. Assim:

tendência —› propensão —› inclinação.

São êsses os três graus de um *tender para...*

Usaremos o têrmo inclinação, comum à psicologia, para essas tendências que nos foram reveladas quando estudamos o prazer e a dor.

É muito comum a confusão entre inclinação e *instinto*. A distinção é simples: no instinto, há a sugestão imediata de actos ou de sentimentos determinados, mesmo *sem consciência* de um fim ao qual êles se ligam, se prendem, enquanto a inclinação coloca um fim, de forma mais ou menos consciente, determinado, mas sem a representação dos meios a empregar para atingí-lo.

Nossas inclinações são constituídas de tendências primitivas, que são o fundo de nossa natureza, mas também modificadas pelos hábitos adquiridos, pela educação. Tôdas essas tendências vão acompanhadas de prazer, quando favorecidas, e de desprazer, e até de dor, quando contrariadas.

A inclinação é a propensão levada a um fim, é activa, portanto.

Modernamente se classificam:

a) *pessoais* ou egoístas — cujo objecto é o bem de quem as experimenta;

b) *altruístas* ou sociais, que têm por objectos outros indivíduos;

c) *superiores*, ideais ou desinteressadas, que têm por objecto realidades superiores (também chamadas de *impessoais*).

Entre as *pessoais*, temos: as de origem fisiológica: 1) a *fome* e 2) a *sêde*, cuja satisfação, ou não, oferece prazer ou desprazer; 3) a *sexual*.

Estas inclinações, chamadas em geral *apetites*, sofrem influências psicológicas e actuam sôbre o psiquismo. São elas mais ligadas profundamente ao somático, portanto se objectivam, como é característica do funcionamento da sensibilidade.

Assim o amor, como apetite sexual, é objectivante. O objecto de sua satisfação é objectivado. No amor, já afecto, já sublimado do sexual, o ser amado não é objecto, mas, por ser pessoa, implica uma *frônese* que ultrapassa ao campo meramente do imanente, que é o campo da ciência, e já exige um estudo que penetra no terreno da metafísica.

É na "Noologia" que estudamos o amor sublimado. Êste é muitas vêzes negado por aquêles que não são capazes de sentí-lo, de experimentá-lo. Mas tal argumento é de pequeno valor. Não se pode apenas afirmar a realidade do que vivemos. Afirmações fundadas na incapacidade de experimentação é uma das mais nítidas e decisivas provas de inferioridade mental. É barbarismo, e da pior espécie. É o mesmo barbarismo dos que negam valor estético a uma grande obra porque não sabem nem podem experimentá-lo. Se tais afirmativas surgem, até em cientistas e sábios, servem-nos para mostrar até que ponto ainda estamos imbuídos de espírito bárbaro.

Estas inclinações sofrem também influências sociais e actuam por sua vez no modo de proceder dos homens na sociedade.

A *curiosidade* é outra inclinação pessoal, e apresenta graus desde a curiosidade fruto da admiração e do espanto, mero aguçar

do desconhecido, até a curiosidade culta do que quer saber por saber.

Essa inclinação é estimulada por outras e também por móveis sociais, além dos psicológicos.

A atração da actividade e do perigo são inclinações. O querer sentir, o querer experimentar novas emoções, o querer descobrir, que já revelam a inteligência terciária, como estudaremos na "Noologia", são também inclinações.

Essa actividade cria, vive realiza-se às vêzes em actos de dominação, e são de acção também social.

E é pela acção social que surge a vaidade, e o orgulho.

"O orgulho é naturalmente taciturno; a vaidade é fanfarrona. O orgulhoso espera imóvel as demonstrações de estima que deseja obter; é a sua espontaneidade que, aos seus olhos, dá-lhe todo o prêmio. Êle não as pedirá, ou, pelo menos, não parecerá pedí-las. Êle esperará que elas venham; e, para ser capaz de agir assim, é preciso que possua a faculdade de mandar em si mesmo. Êle se alimenta de estima, precisa racionar-se; mas sabe jejuar.

Outro é o homem vão. Seu apetite é ainda mais agudizado que o do orgulhoso. Não há abundância que possa satisfazê-lo, mas pouca coisa lhe causará prazer, e durante algum tempo, dela se contentará. Vai então, de porta em porta, mendigando o pão necessário à sua fome insaciável. (Jerôme Bentham "Deontologia", citado por Foulquié).

Examinemos as *inclinações egoístas:*

Em todos os sêres vivos se observa uma vontade obscura de viver, tendência do ser em perseverar no ser, como chamava Spinoza. (1632-1677). Mas êsse ser é observável sob dois aspectos: como *sendo,* isto é como existir em movimento, como é o homem como existente e, posteriormente, como *ser* homogêneo, de integração no Todo ou no reino da divindade, como vemos na "Ontologia" e em "O Homem perante o Infinito" (Teologia).

Aquela inclinação foi julgada por muitos como primordial às outras, como a origem das outras. A essa inclinação primordial se dá às vêzes o nome de "instinto de conservação". Mas já vimos o que diferencia as inclinações dos instintos. Êstes são reações motrizes perfeitamente definidas, que se produzem idênti-

camente nas mesmas circunstâncias, em todos os indivíduos de uma espécie. Entretanto, quanto ao homem, os instintos não são poderosos e tão eficazes como vemos nos animais, e êste é um ponto importantíssimo, pois o homem revela uma certa aberração, uma perda dêsse guia poderoso que é o instinto, como por exemplo, o é para os animais. Se observarmos as crianças, vemos que estas, instintivamente, levam tudo à boca e procuram deglutir todos os objectos, o que obriga a um cuidado intenso para evitar os males que lhes possam advir. É o homem um animal de estômago fraco e de grande incapacidade para guiar-se quanto à alimentação, sem o auxílio dos mais experimentados. Não *tende* apenas para manter sua vida, mas também para fortalecê-la, para dominar tudo quanto pode aumentar êsse poder, consolidá-lo. É aí que a "Vontade de Potência" de Nietzsche se actualiza em Vontade de poder, de domínio, de dominação.

As inclinações altruistas e sociais são, quanto ao objecto, *inclinações familiares,* e temos:

O amor, já distinguido do puramente sexual, que se dirige ao outro sexo. O amor pode dirigir-se aos pais, aos filhos, etc., tomando os objectivos que o qualificam (amor filial, paternal, etc.).

A *amizade,* que para Tomás de Aquino é "um amor de benevolência mútua, fundada sôbre uma certa comunicação", é um dos temas mais controversos da psicologia. Quem nunca teve um amigo, não acredita em amigos; quem já os teve, afirma a amizade. Sem reciprocidade não há amizade. Um sentimento de simpatia, sem reciprocidade, não é amizade. Esta pode formar-se entre vários, mas a ideal é entre dois.

A camaradagem é um início de amizades sólidas, mas apenas isso. O *amor conjugal,* surge do amor que no noivado é diferente de quando no casamento, pois há comunidade de bens, e aquêle se fortalece ou não.

Entre as inclinações sociais, temos: o espírito de classe, de grupo, que une fortemente as pessoas, dá-lhes o sentido da solidariedade (*solidus,* sólido, um bloco só), o sentimento patriótico, o humanitarismo.

* * *

As *inclinações altruístas ou simpáticas* merecem um estudo mais acurado, pois grande é a controvérsia travada sôbre elas. Essas inclinações se manifestam em actos variados do homem em benefício da classe, da tribo, da família, dos sêres amados, da pátria.

Para alguns, o altruismo é apenas um egoísmo. Deriva-se o altruismo daquele? La Rochefoucauld pensava assim. Para êle não há verdadeiro desinterêsse. E as aparências de desinterêsse não passam de "hábeis disfarces do amor próprio, do amor de si mesmo e de tôdas as coisas para si". E dizia: "as virtudes se perdem no interêsse, como os rios no mar".

La Rochefoucauld inspirava-se no ambiente social em que vivia e fundava-se nas suas grandes decepções pessoais. Entretanto a tese de La Rochefoucauld partia de um ponto falso, pois nem sempre quem pratica um acto de abnegação, de sacrifício, de altruísmo, pensou antes em fazê-lo. No risco de uma vida, num gesto imediato de quem salva alguém que está em perigo de morrer, não há uma deliberação, produto de um raciocínio. É um gesto imediato, sem reflexão discursiva utilitária, pois se tal se desse poderia até abster-se da acção. É que a inclinação que leva à prática de actos altruístas é alguma coisa de mais específica e profunda no homem, que estudaremos mais adiante.

Estas palavras de Roustan respondem perfeitamente aos argumentos de La Rochefoucauld: "A tese... contém, além disso, contradições internas. Para que nos convenha fingir a modéstia, a amizade e a gratidão verdadeira, é mister que a verdadeira modéstia, a verdadeira amizade e a verdadeira gratidão existam pelo menos algumas vêzes. Que benfeitor deixaria enganar-se por uma gratidão simulada, se nunca tivesse experimentado a forma sincera dêsse sentimento? Não há falsificações onde se ignora o uso da moeda verdadeira".

Não são poucos os filósofos e psicólogos que derivam o altruísmo do egoísmo, entre êles Stuart Mill, James Mill, Spencer, Höffding e muitos outros. Por exemplo, para Spencer, o egoísmo é o único sentimento primitivo. O homem primitivo disputava com os outros o alimento e tinha de ser, portanto, egoísta. Os sentimentos altruístas, pensava êle, são um luxo que só a civilização poderia oferecer.

Os factos, no entanto, ajudam a desmentir Spencer. O verdadeiro egoísmo exige antes de tudo o *eu*, a personalidade, como

já tivemos ocasião de estudar. A criança não têm ainda esta personalidade desenvolvida, pois a separação do *eu* do meio ambiente é um processo que se desenvolve lentamente.

Tanto a criança como o selvagem tendem a *imitar* os outros (que é já uma forma primitiva de simpatia), do que pròpriamente em entrar em conflito, e opor o seu egoísmo a outros egoísmos.

Durkheim responde com argumentos sólidos à tese espenceriana, mostrando como o sentimento de personalidade é muito posterior nas sociedades humanas. Mas os mais sólidos e profundos argumentos, acompanhados de uma seqüência impressionante de factos, foram apresentados e coligidos pelo grande sociólogo anarquista Kropotkine, em seu famoso livro "Apôio Mútuo". Foi com êsse livro que Kropotkine fundamentou a teoria ética do cooperativismo, das sociedades de apôio mútuo, de socorros mútuos, que proliferam hoje pelo mundo, como também sustentou uma moral fundada nos impulsos altruístas que, para êle, não só existem e se dão nos homens primitivos, como pertence a tôda espécie animal bi-sexuada, inclusive até nos animais de rapina.

Trazendo uma seqüência impressionante de factos observados, por anos e anos de estudo sôbre os animais, verifica-se que o apôio mútuo manifesta-se entre êles, como entre os homens, nas formas mais diversas, apresentando actos de abnegação dos mais eloqüentes, verdadeiros sacrifícios de indivíduos em benefício do grupo social a que pertence. Naturalmente que nas grandes cidades, nas metrópoles modernas, êsse apôio mútuo está muito enfraquecido. No entanto, nas vilas, nos lugares de população menos densa, como também nos bairros operários, êsse apôio mútuo se verifica de forma eloqüente. Vemos, assim, que, com Kropotkine, as inclinações altruístas não pertencem apenas à espécie humana, mas a tôda espécie animal bi-sexuada.

Reproduzamos as suas palavras:

"Em tôdas as partes onde há sociedades, há altruismo porque existe solidariedade. Também a encontramos desde os começos da humanidade até numa forma verdadeiramente intemperante. Porque essas privações a que se impõe o selvagem para obedecer à tradição religiosa; a abnegação com que sacrifica sua vida desde o momento em que a sociedade reclama o seu sacrifício; a pen-

dente irresistível que leva a viúva da Índia a seguir o marido na morte; ao gaulês não sobreviver ao seu chefe de clã; ao velho celta ao desembaraçar seus companheiros de uma bôca inútil, mediante um fim voluntário, tudo isso não é altruísmo? Dirão que essas práticas são supersticiosas? Que importa, com tal que testemunhem uma aptidão para entregar a vida? Não há de dizer-se que o altruísmo nasceu do egoísmo. Semelhante derivação só seria possível mediante uma criação *ex-nihilo* (isto é, uma criação do nada). Mas, em rigor, estas duas fontes de conduta se encontraram presentes, desde o começo, em tôdas as consciências humanas, porque não pode haver nelas fontes que não reflitam, por sua vez, coisas que se relacionam ùnicamente com o indivíduo; que não lhe são pessoais... Para tudo o que sobrepasse as necessidades físicas, a consciência primitiva, segundo uma enérgica expressão de M. Espinas, está inteiramente fora de si".

Depois dessa longa citação, em que Kropotkine se fundamentou nos factos sociais para escrevê-lo, podemos penetrar agora no terreno da simpatia pròpriamente dita, inclinação que, depois de Nietzsche para cá, tornou-se um dos temas mais importantes da psicologia moderna e que tem significações próprias.

Literalmente a palavra simpatia significa o facto de sentir, com alguém, um estado afectivo, e é formada de duas palavras gregas — *syn* e *pathos*, que significam *com* e *paixão*, que também tomou a forma latina de *compaixão*. Adam Smith fundamenta na simpatia tôda a sociabilidade, pois essa não é apenas o sentir juntamente com alguém uma afeição, mas também a reprodução da mesma no sujeito participante.

Temos então a significação da simpatia como um *sofrer com*.

Malapert classificou as formas da simpatia em três:

a) há *imitação*, quando o indivíduo, que reproduz o faz consciente e voluntàriamente, sem o imitado sabê-lo nem querê-lo;

b) há *sugestão*, quando o indivíduo que reproduz o faz involuntária e inconscientemente, provocando no outro, intencionalmente, os estados;

c) há *contágio* quando nem um nem outro operam voluntàriamente.

Para Scheler, só há simpatia naqueles estados ou sentimentos em que há realmente participação, e não sòmente atração vital ou contágio afectivo. Os actos simpáticos pròpriamente ditos se articulam numa série de actos intencionais que culminam no amor e que compreendem o sentimento em comum com a existência e consciência de uma clara separação entre os sujeitos participantes, a autêntica participação num sentimento único por sujeitos distintos em suas diversas espécies: como participação afectiva direta, como reprodução emocional de um sentimento alheio e como compreensão emocional, que não necessita precisamente ser participação no sentido de reprodução, no sujeito que compreende, dos mesmos actos experimentados pelo sujeito compreendido.

Três formas de inclinações simpáticas são observáveis: o contágio, a imitação das atitudes que nos leva às emoções; o amor materno e o instinto gregário. Junte-se agora a tôdas essas inclinações as reflexões discursivas do espírito humano, e teremos os matizes diversos que se manifestam nas tendências altruístas e ego-altruístas.

As *inclinações ideais, impessoais*, também chamadas de desinteressadas, são as inclinações à ciência, à arte, à justiça, os sentimentos estéticos, os sentimentos morais mais primitivos, como o instinto de igualdade fàcilmente comprovável nas crianças, o sentido de justiça, o respeito às combinações feitas, observáveis nos brinquedos infantis, como também a curiosidade, manifestada na criança e no homem primitivo, êsse desejo de conhecer, de saber, êsse impulso para o conhecimento, êsse amor instintivo à verdade, essa tendência de fruição intelectual (a filosofia, por exemplo, como amor desinteressado ao saber).

* * *

Os estados afectivos não só patenteiam a inclinação como também a supõem. A experiência revela-nos as tendências, pois o que nos agrada, nos satisfaz, ou nos aborrece e nos dá desprazer, segundo corresponda ou não às nossas tendências. Esta a razão por que não se pode separar as inclinações e as tendências dos estados afectivos, com os quais mantêm relações estreitas. Assim, na evolução da tendência, observam-se dois momentos:

1) a tendência ainda indeterminada, cega, ignorada pelo sujeito que a possui, a qual é a causa e não o efeito do prazer e da dor;

2) num estágio posterior, a tendência toma precisão e se torna consciente para si mesma, graças aos estados afectivos.

É nesse sentido que se pode admitir a afirmação de Bain (Alexandre, 1818-1903. Inglês). De que "o desejo se funda num prazer experimentado".

Spinoza distingue o desejo do apetite (*cupiditas* e *appetitus*).

E também os psicólogos inglêses entre *impulso* e *desejo*. O que fica de tudo o que dissemos: é que o facto primordial da vida afectiva do homem é a tendência, que é a sua actividade consciente ou não, sua escolha natural *para*, seu *tender para*, *o tender* da tensão *para*, e que se actualiza através de acções.

* * *

Geralmente se considera a paixão como um estado que dura; assim a emoção é a forma aguda e a paixão a forma crônica, na qual se assinalam os caracteres de violência e duração. A paixão, como é considerada hoje pelos psicólogos, é uma tensão dirigida como tendência em actividade, mas concentrada intensivamente quanto ao fim, anulando muitas vêzes tôdas as vontades contrárias que se lhe opõem.

No tratar as paixões e as emoções, os filósofos divergem. Por exemplo, Kant distingue mais nìtidamente uma da outra e diz: "onde há muita emoção, há, freqüentemente, pouca paixão". E observa que os povos que experimentam fàcilmente emoções parecem ser incapazes de paixões profundas e tenazes, e que, ao contrário, os temperamentos tranqüilos, pouco dados a comover-se, são os que com freqüência experimentam paixões violentas. Essa distinção é justa e destrói a concepção comum de que a emoção e a paixão sejam estreitamente ligadas.

A emoção ou a comoção são estados primários; mas, na paixão, há uma concentração da propensão e das inclinações que preponderam, dominam, avassalam as outras.

Ribot (1839-1916), apesar de julgar que há semelhança entre a emoção e a paixão, distingue bem quando diz que a paixão é, "na ordem afectiva, o que a idéia fixa é na ordem intelectual".

Quando alguém é dominado por uma paixão, tôda a vida psicológica parece tender para aquêle fim, o que também implica a necessidade de uma intensa concentração da vida psicológica, por isso não se verificam paixões nas crianças, cuja vida psicológica não está ainda devidamente concentrada, e também não se desenvolveu bastante a personalidade.

Nos filósofos em geral, observa-se que o têrmo paixão tem diversos sentidos. Por exemplo, para Aristóteles, a paixão é uma das categorias (*pathos* em grego) e opõe-se habitualmente à acção.

O ser se manifesta como paixão e como acção, são portanto duas formas de manifestações do ser. A paixão, neste caso, é a qualidade ou o conjunto das qualidades passivas, não só do sujeito como de todo objecto em geral. Posteriormente tomou ela o sentido de afectos e emoções que perturbam os ânimos, que perturbam a razão. Dessa forma, a paixão incluía também as emoções. Só modernamente é que tomou a acepção que expusemos acima.

As paixões foram analisadas pelos moralistas, ora para elogiá-las, ora para criticá-las, ora para combatê-las. Uns consideram-nas bruscas, outros demoradas, produtos de um trabalho de cristalização; outros as consideram extirpáveis pela vontade, que também pode impedir seu nascimento, enquanto outros as consideram poderosas e avassaladoras da vontade; ora são um sinal de fôrça, ora um sinal de fraqueza; ora obstaculizam o desenvolvimento moral, ora o impulsionam.

Por que tantas opiniões divergentes? É que as paixões se apresentam várias, ora úteis, ora convenientes, ora proveitosas, ora magníficas, ora prejudiciais, destruidoras, maléficas. A paixão é julgada de acôrdo com a hierarquia dos valôres que predomina em certa sociedade, classe, grupo, família, povo, nação, etc..

Os bens que podemos desejar têm uma escala de valôres. Uns valem mais, outros menos. Essa escala é móvel e transmuta-se na sociedade. Quando a paixão tende para um objecto valioso, considerado valioso, ela é nobre, elevada. Do contrário, ela é ignóbil, vil, mesquinha.

Descartes classificava as paixões em seis classes: a admiração, o amor, o ódio, o desejo, o apetite, a alegria e a tristeza. Já Spinoza apenas três: desejo, alegria e tristeza.

* * *

É na "Noologia" que o tema dos afectos complexos é examinado, porque aí já palmilhamos um terreno em que estamos em pleno campo da filosofia, pois são diversos e graves os problemas, que surgem e que implicam a solução prévia de outros que ultrapassam o campo da psicologia.

As paixões já implicam as tendências, mas elas se coordenam com factos extrínsecos que permitem a actualização de emergências diversas.

Assim, por exemplo, desde o amor supremo até o ódio mais agudo, há uma seqüência de matizes intensivos, que variam segundo coordenadas diversas, em que não só falam o temperamento e o carácter, como também a actividade social, a cultural, e outras. O orgulho, a vaidade, a nobreza, os sentimentos altruístas, o amor próprio, a emulação, a timidez, a tristeza e a alegria sofrem tais influências que o seu estudo implica o de outras ciências ainda não examinadas. O que podemos tratar psicològicamente foi o que já expusemos no capítulo anterior, onde examinamos as emoções.

As valiosas contribuições da psicologia em profundidade, que foi construída através das observações e estudos dos grandes psicólogos modernos, exigem um trabalho especial. Na "Noologia" estudaremos dialècticamente as contribuições, bem como as divergências surgidas, para concrecioná-las numa visão tensional, de maior utilidade para o ser humano. Além disso, a explicação da simbólica aos factos da psicologia exige um estudo mais aprofundado, não só da sua formação como do seu desenvolvimento e, sobretudo, do valor do símbolo e seu alcance no campo das religiões, da filosofia e da própria ciência, que dêle não se esquiva por mais objectiva que pretenda ser.

Esta a razão por que os temas da afectividade, por implicarem e exigirem novos métodos, condicionam a formação de um trabalho especial, no qual se possa examinar o que há de mais importante na variada contribuição que nos têm oferecido os grandes pesquizadores da actualidade.

ARTIGO 4

A IMAGINAÇÃO. FANTASIA

Era para os antigos a imaginação a faculdade de pensar por meio de imagens. Êsse sentido, no entanto, desapareceu, dando lugar, na psicologia, a outra acepção, cujo estudo vamos iniciar.

Na realidade, a palavra teve diversas acepções. Usa-se no entanto, na psicologia, para designar duas funções mentais bem distintas: *a*) uma função de simples reprodução — imaginação reprodutora e *b*) uma de combinação original e de criação — imaginação criadora.

A imaginação reprodutora é um modo da memória, é a memorização das imagens. Já precisamos o sentido da palavra *imagem* na psicologia, mas é preciso recordar que ela é empregada aqui como o retôrno de uma sensação ou de uma percepção, sem a presença do objecto que o provocou, ou, como dizem os psicólogos, com ausência de tôda excitação periférica actual, ou melhor como "representação", como a consideravam os antigos, neste caso, pois há re-presentação.

Vemos um livro, e dêle guardamos uma imagem. Assim podemos recordar imagens de diversos factos passados, de sensações agradáveis ou desagradáveis que tivemos.

A capacidade de reproduzir imagens varia de indivíduo para indivíduo. Uns têm mais capacidade para reviver imagens auditivas, outros tácteis, outros olfativas, outros visuais, combinando-as diversamente. Verifica-se também que a precisão, a nitidez dessas imagens, varia no indivíduo, como de indivíduo para indivíduo. Guardamos com maior nitidez um facto de nossa vida,

enquanto outros mais próximos a nós estão imprecisos. Há pessoas que têm imagens nítidas e podem conservá-las por muito tempo, como certos indivíduos, com o sentido auditivo bem desenvolvido, que podem recordar perfeitamente uma peça musical, enquanto outros guardam com nitidez imagens visuais.

A *imaginação criadora* já se manifesta por formas diversas. Vemos nos brinquedos das crianças um poder de invenção, como vemos também nos mitos dos homens primitivos, nas religiões e nas obras grandiosas dos artistas, como no descobrimento dos sábios, e até nos grandes vôos da filosofia.

Aqui não há apenas a combinação das imagens da imaginação reprodutora. Aqui penetram afectos, tendências, paixões, sentimentos de formas mais intensas que naquela, intuições, apreensões de pensamentos novos, relações insuspeitadas, descobertas, etc.. Discutem os psicólogos se há realmente criação nessa imaginação ou apenas combinações. Afirmam os psicólogos, e entre êles Locke, que o espírito é incapaz de criar uma idéia por simples que seja. Por isso tôdas imagens são apenas cópias de sensações.

Todos os factos parecem fundamentar essa opinião, pois em tudo quanto o homem cria, através da imaginação, sempre vamos encontrar aspectos da realidade (1).

Um mito, um monstro de mil formas, um ser imaginado, sempre encontramos nêles aspectos da realidade que com outros formam o tipo estranho que a imaginação criou. São sempre compostos de reminiscências de percepções passadas. No entanto, há criação, em certo aspecto, no da ordem. Na imaginação reprodutora há apenas memorizações de imagens de factos passados. Mas, na imaginação criadora, embora as imagens isoladamente sejam consideradas como reminiscências de percepções anteriores, há criação na combinação dêsses elementos que formam um *todo*, o qual não é apenas um conjunto ou uma soma das partes, mas muito mais.

(1) Dizemos *parece* porque há importantes contribuições, sobretudo na obra de Kant, e também nos místicos, que nos falam de imagens páthicas, que são apenas análogas às da nossa experiência. Êste ponto é examinado e discutido na "Noologia".

A criação estética

Assim a natureza nos oferece sons em vários tons. Mas, o espírito inventivo do homem, criou na natureza sons e tons ainda não em acto. Partindo dos sons percebidos, o ser humano foi à procura de outros, melhorou e modificou instrumentos desde as formas primitivas, para com êles conseguir depois, aquêles sons que a natureza não lhe oferecia. Por isso a música é criadora.

Se muitos pintores afirmam que imitar a natureza é encontrar a maior beleza da obra pictórica, apesar de todos os seus esfôrços, nunca conseguem repetir com fidelidade a gama maravilhosa das côres, seus cambiantes e matizes que a luz oferece.

No entanto, na música, a imitação da natureza não oferece a beleza que o músico atinge quando a supera, através das suas combinações de sons. Uma sonata de Beethoven não é apenas uma soma de notas, mas é um todo que é qualitativamente diferente.

É aí que está a criação. Se a maioria dos psicólogos afirma que o espírito é incapaz de criar, estão certos quanto ao meramente quantitativo e extensivo das obras de arte, que são reproduções de reminiscências; mas quanto ao intensivo e qualitativo, há criação.

Vemos aqui, como a aplicação do nosso método enriquece muito mais o estudo da filosofia e muitas outras conclusões serão arrancadas quando o manejamos devidamente.

A inspiração

Ouve-se falar muito na inspiração dos poetas, êsse misterioso poder de criação, espontâneo, que parece como se uma potência exterior viesse em auxílio do artista. Na realidade, tal facto sucede e as meras explicações quantitativas e extensistas não satisfazem.

Muitos artistas realizam suas obras como num estado de inconsciência, apercebendo-se do que fizeram quase ao fim ou ao término do que encetaram. Alguns chegam a afirmar um carácter de mediunidade, como se o artista não passasse de um instrumento dócil às mãos de um ser misterioso que o guiasse na reali-

zação da obra. Se muitos homens de ciência e artistas realizam seus trabalhos, através de um hercúleo esfôrço de meditação, de reflexão, de análise meticulosa, outros, porém, são de uma espontaneidade extraordinária, e suas obras surgem como por encanto, e são realizadas como por um esfôrço único, de um único impulso.

Tais factos, embora assinaláveis, não têm encontrado na psicologia uma explicação satisfatória. A complexidade com que se revestem, as características individuais que os cercam impedem um estudo como psicològicamente se deveria fazer.

Ultrapassam os métodos puramente extensistas da ciência e penetram em terrenos onde as *medidas* carecem de significação.

As genialidades possuem êsse poder de criação quase espontâneo, embora se encontrem, entre os homens de gênio, aquêles que realizam obras através de um grande esfôrço reflexivo.

No entanto, são sempre assistidos dêsse poder criador extraordinário, num grau bem desenvolvido. Suas intuições criadoras são, depois de esboçadas espontaneamente, examinadas friamente para o acabamento final, mas se apresentam ao espírito num impulso único, surgem como se fôssem ditadas por potências misteriosas. É natural que a psicologia não possa ainda oferecer uma explicação satisfatória nêste terreno.

No século XIX, estiveram os psicólogos mais preocupados com os aspectos fisiológicos da psicologia. Não eram examinados os aspectos profundos do subconsciente e do inconsciente. Nestes casos, tôdas as regras dadas pelos associacionistas malogram. Aqui não há o automatismo, porque aqui há uma autonomia criadora.

Na imaginação criadora penetram, como já dissemos, com muito mais intensidade, as disposições afectivas, as tendências, as paixões. Não foi o mêdo o criador de tantas superstições?

Não foi o amor a fonte de tantas realizações grandiosas Realmente os afectos são impulsadores e alimentadores da própria imaginação. Não se julgue apenas nas obras dos artistas se dêem tais casos. Também na obra dos filósofos e dos cientistas, há muito de imaginação criadora. É partindo dela que muitas grandes descobertas foram iniciadas. Não haveria possibilidade, como

bem já disse alguém, que, pela mera razão, pela mera reflexão, Newton chegasse à teoria da atração dos corpos, nem Pasteur a construir suas idéias que tanta influência tiveram no desenvolvimento da arte de curar.

* * *

Classificam os psicólogos como estados derivados da imaginação o *devaneio*, os estados hipnagógicos, os sonhos, os estados sonambúlicos, o delírio onírico, o delírio crônico, a loucura. O devaneio produz-se nesses instantes em que esquecemos o presente ou em que lhe prestamos menor atenção, quando afluem imagens de uma riqueza espantosa e nossas paixões dirigem ao seu sabor as imagens que surgem.

Na transição do devaneio ao sonho, intercalam-se os estados hipnagógicos, em que imagens alucinatórias se produzem.

Nossas faculdades de percepção não nos informam mais nada do mundo exterior e as imagens surgem, mas sabemos que são ilusórias. Muitas vêzes queremos prolongar êsse sonho, embora saibamos que poderíamos interrompê-lo, bastando abrir os olhos. Já no sonho há o triunfo completo das imagens, onde elas se sucedem uma às outras, sem obediência à cronologia, pois as imagens se dão invertendo até a ordem do tempo.

No sonho, vivemos situações caóticas, extraordinárias.

Distinguem-se os sonhos em que somos espectadores e os sonhos em que somos *actores*. São êsses últimos que preparam os actos sonâmbúlicos, porque o sonâmbulo é um sonhador que executa o sonho. As imagens apoderam-se das funções motoras. As sensações não ficam totalmente abolidas, pois o sonâmbulo aceita sugestões orais, evita obstáculos e realiza actos que mostram uma perfeita adaptação às circunstâncias exteriores.

* * *

Dá-se a *hipnose* quando o sonambulismo é provocado. Não sabe ainda a ciência como actua o hipnotizador sôbre o hipnotizado, apesar dos estudos empreendidos. O sonho do hipnotizado

é criado pelo hipnotizador, e aquêle executa o que ordena a vontade dêste.

Os que sofrem de psicoses tóxicas apresentam certos delírios que são verdadeiros sonhos prolongados e que os alienistas chamaram de *delírio onírico*.

Quando o delírio se reveste de uma forma crônica é chamado de *loucura*. As formas de loucura são numerosas e as classificações são as mais complexas. Na loucura, há uma completa invasão da consciência por imagens indisciplinadas, complexas, várias, inadaptadas, e essa invasão é possível devido à perturbação das funções sensório-motrizes, "causadas" muitas vêzes por intoxicação do sistema nervoso.

A INTELECTUALIDADE

ARTIGO 1

ASSOCIAÇÃO DE IDÉIAS. CLASSIFICAÇÃO. TEORIAS

Sigo por uma rua e vejo a casa onde morei quando menino. Imediatamente me vem à lembrança os dias passados. Ali, naquela calçada, brinquei com uns companheiros. Ouço a voz de um amigo que me chama do outro lado. Parece-me vê-lo com sua roupinha azul. O carteiro sempre vinha daquela banda. O passo tardo, meio curvado para o lado onde carregava as cartas. Um mundo inteiro de recordações me assaltam a memória. Poderia ficar ali lembrando factos e mais factos, alguns ainda vivos, outros esfumados por entre recordações imprecisas.

As lembranças provocam outras, uma se *associam* a outras. Essas idéias (e aqui emprego a palavra no sentido de estado que já esteve presente na consciência, quer uma idéia abstracta, ou uma imagem concreta, ou uma emoção ou um sentimento qualquer) me sugerem outras que lhe estiveram próximas no tempo ou que a elas se assemelham.

A tal processo se dá o nome de associação de idéias, uma modalidade da memória, um modo de proceder da memória. Na verdade, não recordamos todo o passado, mas seleccionamos uns factos, enquanto outros permanecem esquecidos. Ora uns surgem à memória, à consciência, enquanto outros continuam na obscuridade. Que leis, que regras, que princípios dirigem essa selecção? Como e por que ela se processa? Em que, na verdade, consiste essa associação de idéias?

Essas perguntas assaltam aos psicólogos que procuram respondê-las, levando-os a colocarem-se sob diversos pontos de vista.

Vejamos: Os *associacionistas,* tais como Hume, Thomas Brown, James Mill, Stuart Mill, Bain, Spencer e muitos outros afirmam que a associação é a única faculdade da inteligência. A inteligência consiste, pois, em poder associar idéias, em combiná-las. Os estados psicológicos são verdadeiros átomos intelectuais, independentes uns dos outros, os quais se afastam uns dos outros.

Os átomos materiais agrupam-se de diversas maneiras, entrando em conglomerados mais ou menos complexos. No mundo intelectual, o princípio que os une, semelhante ao princípio da atração dos átomos físicos, é a *associação* de idéias.

Assim, para êles, a percepção é associação, pois reune diversas sensações. Também é associação a personalidade, pois é uma síntese de diversas recordações, como associação também o juízo, porque une o predicado ao sujeito, como também o raciocínio, porque reune vários juízos.

Tais afirmativas, se evidenciam factos da vida psíquica, não a explicam suficientemente, pois não há apenas uma espécie de síntese, mas várias, e uma idéia não passa à outra sempre da mesma maneira.

Na natureza, a atração é uniforme e Newton construiu uma lei geral. No entanto, as associações de idéias não se processam com a mesma precisão. Existe um pensamento erradio, vagabundo, espontâneo que surge e decorre livremente, sem que dirijamos as nossas reflexões com o intuito de atingir uma conclusão definida. Mas, ao lado dêsse, temos um pensamento lógico, um pensamento disciplinado que tende à solução de algum problema que nos preocupa. Êste pensamento tende a um fim, é um pensamento, portanto, *dirigido.* É fácil compreender-se que ambas as operações mentais não são idênticas.

Aceitemos a associação de idéias para as primeiras. Vejamos, agora, se o outro processo se pode também reduzir à associação de idéias, mesmo tomando-o num sentido muito amplo.

Os associacionistas querem reduzir todos os pensamentos a uma evocação automática. Os adversários do associacionismo defendem que sòmente se pode aplicar essa tese aos primeiros, mas, quanto aos segundos, pertencem êles a uma acção original, inventiva do espírito.

Examinemos as diversas opiniões.

Aristóteles havia estudado as associações e estabelecera três espécies:

a) associação por *contigüidade; b*) por *semelhança; c*) por *contraste.*

A "lei da contigüidade" pode ser expressada assim: quando dois estados coexistiram na consciência, qualquer que seja a causa de tal coexistência, se um dêles se apresenta de novo ao espírito, tende a reproduzir o outro.

Essa coexistência pode dar-se no *espaço* ou no *tempo,* quando os objectos são contíguos no espaço ou no tempo.

A "lei de semelhança" se enuncia assim: "um estado de consciência qualquer tende a evocar os estados que se lhe assemelham". Já vimos a variedade das semelhanças, do parecido. A semelhança pode dar-se na forma, nas relações, no fundo sentimental, como nos artistas.

Um músico notará certa musicalidade nas páginas de um livro, segundo a emoção que desperte a leitura que se assemelha à emoção provocada por tal ou qual tom, como Beethoven, ao referir-se a certo livro, dizia que "era sempre *maestoso,* escrito em ré bemol maior."

A "lei do contraste" pode enunciar-se assim: "um estado de consciência evoca outro estado de consciência que forma com êle um contraste". O grande evoca o pequeno, como o anão pode evocar o gigante; o branco, o preto, etc..

Dugald-Stewart, um filósofo escocês, julgou demasiado simples essas leis de Aristóteles, e distinguiu duas espécies de associação:

1) *associações lógicas,* fundadas nas relações entre idéias e objectos, associações de princípio em conseqüência de causa e efeito (como a do médico que ao verificar certos sintomas pensa na doença que lhes corresponde), em conseqüência de meio e fim (o médico pensa em determinado tratamento) e em conseqüência de gênero e espécie, de substância e modo e vice-versa.

2) *Associações acidentais,* fundadas nos encontros fortuitos no espaço e no tempo, como as associações por contiguidade, se-

melhança e por contraste, associações de sinais com a coisa significada.

Entretanto ponderam outros psicólogos que pròpriamente não há associações lógicas e sim associações por contigüidade, porque a Lógica se origina no ensino e não na evocação, porque é ela um trabalho especulativo da razão e não um processo natural da memória e da associação que implica sempre aquela.

Já os associacionistas julgam a classificação de Aristóteles demasiado longa e procuram simplificá-la, reduzindo umas associações a outras. Spencer quer reduzir a contigüidade à semelhança, outros a semelhança à contigüidade.

O próprio Aristóteles considerava que não existe contraste entre dois objectos que pertencem a gêneros diferentes. Uma côr forma contraste com outra côr. Tais argumentos permitiram aos psicólogos proporem a redução de umas associações a outras, e seria longo e desnecessário enumerar aqui as polêmicas que travaram entre si.

Podemos sintetizar os temas tratados com os seguintes esboços:

1) É a associação um facto de tôda a vida psíquica. Tal observação é indiscutível;

2) As três espécies funcionais, estabelecidas por Aristóteles (a semelhança, o contraste a contigüidade), apesar das diversas classificações, permanecem sendo as melhores. Daí decorrem as três leis estabelecidas pelos associacionistas:

I) A lei da contiguidade, que se formula comumente dêste modo: dois ou três objectos de pensamento são associados no espírito quando foram percebidos em contiguidade.

"Baldwin relata o facto de uma criança de 14 semanas, cujos gritos de fome eram apaziguados desde o momento que se acendia um fósforo.

Era costume, para aquecer o leite, acender primeiramente o fósforo. Aquecido o leite, depois tomado, apaziguava-se a fome da criança. Dessa forma, o fósforo passou a ser um sinal indicador da fome apaziguada, para a criança. Êste facto indicado por Piéron, e comentado por Foulquié, semelhante a muitos, é de observação comum.

Foulquié propõe, em substituição a esta lei, o seguinte enunciado: "dois ou diversos factos de consciência se associam mùtuamente quando êles coexistiram".

II) A lei de semelhança, que é enunciada assim: dois ou diversos estados de consciência são associados, quando apresentam alguma similitude representativa ou afectiva.

III) A lei do contraste: dois ou diversos estados de consciência são associados quando se opõem ou contrastam entre si.

3) Há entre muitos psicólogos o intuito de reduzir essas três leis a uma só.

Alegam que o contraste é apenas um factor particular da associação, pois se pode reduzir à semelhança. Só há contraste entre os extremos de uma série, por exemplo entre o virtuoso e o vicioso. Bain afirma "que a sugestão do contraste é um caso da lei da similaridade (semelhança). Dialècticamente todo conceito implica o seu contraste, mas note-se que êsse nem sempre é actualizado pela consciência.

Outros procuram reduzir a semelhança à contiguidade, pois a semelhança exige e implica um elemento comum aos dois objectos, o que os torna contíguos. César, Napoleão e Alexandre estão contíguos na idéia de conquistadores. É a contiguidade damental.

Para surgir uma associação é preciso a presença simultânea dos dois objectos no espírito, percebidos portanto simultânea e contìguamente.

4) Consideram muitos psicólogos que a associação é uma das formas inferiores da vida mental. "Se a associação é um instrumento indispensável à imaginação criadora, é a inteligência que escolhe, entre as construções resultantes da actividade associativa, as que se mantêm em pé, e que constituem verdadeiras criações. O juízo não consiste apenas em associar objectos ou idéias, mas em perceber relações que os ligam. Enfim, o raciocínio não nos faz simplesmente passar do antecedente ao conseqüente: êle nos faz ver que do antecedente segue-se necessàriamente o conseqüente. Ao fazer da associação um fenômeno de automatismo psicológico, não rebaixamos a inteligência humana como os associacionistas; nós lhe indicamos, ao contrário, seu do-

mínio próprio, e evitamos confundí-la com formas inferiores da vida psíquica". (Foulquié).

5) Se observarmos bem essas leis, temos muitas objecções a fazer-lhes. Vejamos: quando penso num facto, não se associam todos os factos contíguos a êsse. Uns vêm à memória, outros não. Há uma escolha. O mesmo se dá com a lei de semelhança. Não nos vêm à mente tôdas as semelhanças, mas algumas.

Se a lei explica as que surgem, como explicará as que não surgem? Além disso, muitas idéias evocadas surgem por contigüidade, mas distantes umas de outras, havendo entre elas muitas outras que não são evocadas. É natural que numa análise podemos provar que uma idéia evocada estava em contigüidade com outra, por intermédio de uma terceira ou de uma quarta.

Mas, na verdade, tôda a nossa vida está assim ligada pelos factos e acontecimentos que vivemos em geral. A lei de contigüidade, se permite compreender a relação de uma idéia para com outra, não *explica*, porém, a associação de modo satisfatório.

O grande problema para a psicologia é o da selecção. Houve psicólogos que procuraram explicá-la apresentando outras leis. Enfim, centenas de leis poderiam ser propostas, sem que o tema ficasse esclarecido convenientemente.

No entanto, a associação de idéias é uma necessidade para a vida, é uma necessidade biológica. A dificuldade em explicá-la consiste no facto de haver os psicólogos tomado a associação de idéias como algo simples, como uma faculdade simples da memória, quando, na realidade, faz parte de tôda a estructura psicológica do homem.

Está ela subordinada à personalidade, aos contrastes da personalidade, às aspirações, tendências, sentimentos, afeições, enfim a todo o arcabouço psicológico.

Se realmente se dão associações, segundo as três regras de Aristóteles, elas não sucedem de uma forma absolutamente automática. Dentro dos diversos "planos da consciência", dos seus diversos aspectos estructurais, as idéias são associadas segundo a condicionalidade dessas estructuras.

Como poderíamos compreender a diversidade, a preferência hoje de uma associação por contigüidade, por exemplo, a outra

que, amanhã, será preferida, se não fôsse o ser humano, um conjunto de planos de consciência, de estructuras diversas, que ora dão maior relêvo a umas e permitem que surjam estas ou aquelas idéias associadas e, noutras ocasiões, permitem outras?

É possível que, nos animais, se verifique êsse automatismo na associação de que falam os associacionistas. No homem, porém, dado o dialectismo de seu espírito, as associações não se processam numa linha geral, invariante, segundo as regras clássicas, mas numa linha variante, condicionada aos planos de consciência.

Se recordarmos bem tudo quanto já tratamos, verificaremos o profundo dialectismo das funções do espírito humano. De um lado, a razão com sua tendência ao semelhante, ao parecido, dêste para o igual e dêste para o idêntico, como abstracção suprema, e por outro lado a intuição, com seu conhecimento do individual e do diferente. A ordenação dos factos percebidos e das idéias se processa através de uma classificação do espírito como a razão, o que já tivemos oportunidade de estudar.

Conhecer, já vimos, é reconhecer; é reconhecer o que anteriormente percebêramos. A razão, quando conhece, classifica, compara. Como há diferença entre todos os objectos do nosso mundo, comparamos o que encontramos repetido, e o que se repete é um aspecto, uma qualidade, uma forma, uma estructura. Quando conhecemos racionalmente alguma coisa é porque demos relêvo, actualizamos o que é semelhante, parecido, geral. O que é individual, exclusivo, próprio, não conhecemos porque não generalizamos. Assim, de cada facto do acontecer cósmico, parte conhecemos e parte desconhecemos. Parte desconhecemos racionalmente, para guardá-la apenas intuitivamente.

E parte ainda não nos é conhecida, porque em todo acto de conhecimento há uma selecção, pois quando conhecemos uma coisa, conhecemos apenas certos aspectos. Mas, no conhecer, há um interêsse, uma modelação por parte de nossas opiniões, por isso é que se fala, na sociologia, numa sociologia do conhecimento.

Todo conhecimento é um acto selectivo, como a vida que é também selectiva. Vimos que as nossas idéias são polarizações, em que actualizamos um aspecto e virtualizamos o aspecto contrário. Quando pensamos em vertebrados, excluímos os inver-

tebrados, quando pensamos no bem, necessàriamente excluímos o mal.

Assim a associação por contraste é também uma conseqüência da função selectiva do nosso espírito. Além dessa selecção do conhecimento, temos uma criada pelas nossas condições de personalidade, de tendências, inclinações, afeições e uma terceira condicionada pelas nossas condições de carácter social e econômico. Tudo isso nos permite compreender, porque, na própria associação de idéias, se dão essas selecções que embaraçam tanto os psicólogos.

São elas, pois, que nos explicam porque preferimos uma idéia associada a outra, em vez, de uma idéia que estava mais contígua àquela.

Resumindo: as idéias por semelhança e por contraste são conseqüentes à formação estructural do nosso espírito; as por contigüidade (que são pròpriamente as idéias associadas) pertencem mais à memória, mas são seleccionadas, segundo as condições de nosso carácter, personalidade, aspirações, tendências ou as condições transeuntes, passageiras, manifestadas pelo nosso psiquismo.

6) Para realizarmos as considerações finais, podemos dizer concretamente o que segue:

Gemelli nos mostra que no funcionamento de nossa vida psíquica, um centro particular não actua independentemente. As diferentes actividades mentais "exigem a entrada em jôgo de numerosos territórios da crosta cerebral", e dessa maneira as localizações cerebrais perdem tôda precisão; por outro lado, o mesmo centro nervoso entra nas combinações funcionais distintas, correspondentes a diversos actos psíquicos.

Goldstein (Kurt), um fisiologista alemão, sustenta a tese de que "o sistema nervoso é um aparelho em que tôdas as peças se entrosam e que trabalha sempre em sua totalidade".

Tôdas as observações feitas pela psicologia patológica, pela psicologia de profundidade, combinadas com os estudos realizados por fisiologistas e neurologistas nos mostram que o nosso sistema psíquico funciona como um todo. Forma êle assim uma tensão global que funciona como um todo, corroborando, a lei da totalidade, que expomos em nossa "Teoria Geral das Tensões",

que é uma lei do existir, embora se actualize qualitativamente diferente, segundo os planos do acontecer cósmico.

Tais factos nos revelam o funcionamento dialéctico do nosso *Nous*, do espírito. Porque, na associação, há de qualquer forma uma escolha. E nossa vida psíquica se funciona como um todo, e inclui e implica a identificação total de tôdas as funções do grande processo psíquico, a nossa consciência trabalha ao inverso por abstracção, por separação. Nossa consciência é temporal e sucessiva em seu funcionamento, Ela capta tensões parciais, não-totais. Não temos, e eis aqui o papel abstractor da atenção, possibilidade de viver conscientemente a totalidade do nosso funcionamento psíquico. Apenas parte é por nós captada.

E estas palavras de Foulquié enquadram-se perfeitamente em nossa teoria das tensões, aplicada à psicologia: "Essa abstracção mostra-se desde a percepção; no dado global da sensação, o espírito não se fixa senão sôbre certos elementos, ou antes sôbre uma "forma" que sugerem ou desenham êsses elementos. A imagem... não é um decalque da sensação; ela é um esquema dêle: ela está no caminho da idéia abstracta".

E conclui: "A grande lei da associação é a lei da reintegração ou da totalização, e não a lei da contiguidade: todo estado de consciência forma, desde a origem, um todo que, uma vez experimentado tende a se reproduzir integralmente". Essa lei já o fôra previsto por Santo Agostinho, e enunciada posteriormente por Wolf. E é em seus aspectos gerais, não pròpriamente no específico, a lei da totalidade tensional.

É fundado nessas observações indiscutíveis, que Foulquié termina por concluir que: "não há contiguidade na consciência, como o supõe o associacionismo: há sòmente implicação na corrente total da vida psíquica de um elemento que o espírito isola. A tendência espontânea e automática da consciência consiste, sendo dado um elemento, em restaurar o estado completo no qual êsse elemento estava implicado. Em definitiva, a associação tende a desfazer o trabalho de associação do pensamento, em reencontrar o complexo primitivo".

Por isso afirma Jaspers que: "tudo na consciência pode ser ligado a tudo".

Tivemos oportunidade, na "Lógica", de estudar, embora em linhas gerais, a teoria das significações, que as novas investigações

lógicas, sobretudo as realizadas por Husserl, põem agora outra vez sôbre a mesa.

De cada facto, o nosso psiquismo constrói um esquema. Chamemos de *fáctico* a êsse esquema. No entanto, atingido, como já temos, a fase racional, todo esquema fáctico é implicado automàticamente num conceito ou num grupo de conceitos, portanto num esquema eidético. Êsse conceito possui as mesmas características (descontando as diferenças qualitativas e específicas do eidético e do fáctico) que o facto simboliza. Dessa forma o conceito é um simbolizado e o facto um símbolo. Êste livro é um facto, mas é um símbolo do esquema eidético de livro (conceito), pois êste facto indica, aponta, está em lugar do conceito, que é geral e comum a todos os factos que se podem enquadrar dentro dêsse conceito, desde que tenham as notas imprescindíveis para tal.

Cada conceito, no entanto, pode ser desdobrado em conceitos componentes. Por exemplo, esta cadeira, como tal, é um móvel, que tem assento e encosto. Neste caso, no conceito cadeira, temos três outros conceitos que, coordenados num esquema, formam uma totalidade que conceituamos como cadeira.

móvel

assento encosto

Essa totalidade me permite considerá-la de qualquer das partes (móvel, assento ou encosto), desde que as considere formando uma unidade.

Por isso posso indicar o todo, tratando da parte que nêle se identifica, (e o temos na Retórica, na metonímia, figura que consiste no tomar-se uma parte pelo todo) e posso referir-me à cadeira por um símbolo. "Passa-me êste assento...", diz-se. E quando se diz tal realiza-se uma metonímia. Mas psicològicamente considerando, estamos perfeitamente tratando da cadeira, embora nos refiramos a uma parte que a simboliza.

Ora sucede que o ter um assento não é previlégio da cadeira. Mas também é uma nota que tem a banqueta, embora esta não tenha a de encôsto. Nesse caso, no conceito banqueta (esquema eidético), como no facto banqueta (esquema fáctico), há em comum, com a cadeira, o ter um assento (função fáctica, que é

abstractamente considerada como generalidade por esquema eidético pelo nosso espírito).

Nesse caso, eidèticamente, banqueta e cadeira possuem em comum pelo menos essa nota. E essa nota é contígua aos dois no esquema eidético. (Vê-se assim que há razão da parte dos que afirmam que tôda associação é por contigüidade. Mas, por contigüidade, e tal é importante, em sentido abstracto, por uma simultaneidade no espírito, embora tal não se dê na simultaneidade espacial exterior, pois essa cadeira está aqui e a banqueta pode estar muito distante, nem tampouco na experiência, pois poderia ter conhecido a cadeira num tempo diferente da banqueta. Tal aspecto nos mostra que o tempo do mundo exterior, tempo cronológico, é diferente do tempo subjectivo do espírito, que simultaneiza o que não se deu simultaneamente no nosso tempo cronológico, embora, por sua vez, ainda dialèticamente considerando, no tempo cósmico, a cadeira, que se dá aqui, é contemporânea da banqueta que se dá ali).

Em face dessas considerações, que podem ser desdobradas *in infinitum*, é fácil compreender o funcionamento psíquico das associações, pois todos os factos, eidèticamente considerados, simultaneízam-se em ordens, séries, que nos surgem com os nomes de gênero, espécie, indivíduo, etc.. E nesse campo, os factos, tomados eidèticamente, são contíguos com os seus semelhantes, pois é através das semelhanças que o nosso espírito os classifica.

O importante agora é considerar o papel abstractor do espírito, que actualiza tal contiguidade e virtualiza as outras. O facto de pensar em fuzil e actualizar a associação de guerra, e não, por exemplo, a de caçar, exige a presença de um elemento importante: a *escolha*. Essa escolha varia de indivíduo para indivíduo, e tem uma raiz muito mais profunda na afectividade e daí na sensibilidade, pois sabemos que tanto a afectividade como a intelectualidade têm profundas raízes na sensibilidade, que delas se diferenciam, mas nelas se identificam dialécticamente.

Experimentalmente, dando-se um têrmo, e pedindo-se aos presentes que digam as idéias que a êle se associam, vê-se que tais associações são diferentes de uns para outros. E elas nos auxiliam até a compreender o carácter, o temperamento, e outros aspectos do psíquico-somático, como do morfo-sociológico de cada um.

Nossa consciência (e aqui já implica um tema de metafísica) actua diferenciadamente, no nosso psiquismo, pois tem um papel de espectadora que a separa na totalidade, formando uma tensão específica que, embora englobada numa tensão total, procede diferenciadamente.

ARTIGO 2

A ABSTRACÇÃO

A abstracção é uma separação no e pelo espírito do que, na realidade, na natureza, não é separado, nem pode ser tomado separadamente em sentido físico.

Concebendo-se assim evita-se a confusão que se faz entre abstracção e separação, e a que consiste na acentuação da atenção sôbre uma qualidade ou parte de um objecto, quer real ou ideal.

Essa acentuação da atenção sôbre uma qualidade não é ainda uma abstracção ou acto abstractivo, embora a gere, porque *se fixa* no espírito, pela atenção que mantemos sôbre algum objecto ou parte dêste, e o comparamos com outro semelhante. Êsse acto atencional é um estatizar o que se dá dinâmicamente.

Não há abstracção sem a comparação. (1)

Não posso abstrair algo sem o que o compare com outro que lhe é semelhante. Se verifico que tal facto antecede tal outro, — por exemplo, que ao esquentar a água, até certo ponto, ela entra em ebulição, — posso verificar tal facto com maior ou menor atenção, desatendendo outros que se sucedem ao derredor. E se verifico êsse facto numerosas vêzes, posso concluir que a água, quando esquentada até certo ponto, entra em ebulição. Posso concluir que a ebulição é causada pelo calor intenso.

E se ao verificar outros factos e que êles se dão causados por outros, e comparar a relação existente dêsses factos uns com os

(1) Referimo-nos aqui à acção abstractora como a concebe a psicologia actual. Para os escolásticos *abstractio* é captar a forma das coisas, abstracção eidético-noética, cuja justificação e discussão examinamos na "Noologia".

outros, concluir que existe um princípio de causa e efeito, e atribuí-lo a tôda a natureza, realizei uma abstracção, porque a idéia de causa e efeito é uma abstracção feita de um semelhante que se dá numa série de factos semelhantes.

Assim a idéia da atracção dos corpos, a idéia de quantidade, a idéia de qualidade, as relações são abstracções. Tudo quanto abstraio é algo ideal, algo que se dá como idéia, que eu comparo com um facto que se dá e se êsse facto corresponde a essa idéia, eu dou-lhe o "nome" dessa idéia.

Assim tenho a idéia (abstracta) de que todo efeito tem uma causa.

Verifico o facto que se dá, produzido por outro, comparo-o com a idéia de causa e efeito e digo que tal facto é efeito do que o produziu.

A abstracção conhece graus, como já tivemos ocasião de considerar. Vejamos um exemplo: êste papel é branco. Abstraio a côr branca do papel. Na realidade, eu não a retiro do papel. Considero-a abstractamente: a côr dêste papel é branca. Mas se desprezo o ser branca para considerar apenas o facto de ser uma côr, côr aqui é mais abstracta que côr branca. Por isso se diz que há graus de abstracção, maior ou menor.

O homem, em face de uma série indeterminada de factos semelhantes que se parecem idênticos, denomina-os com um têrmo. Êsse têrmo é a expressão verbal do conceito. E o conceito é a semelhança, que parece idêntica observada numa série determinada de factos.

Quando dêsses factos o homem começou a separar uma qualidade, uma relação, e a considerá-la idealmente como isolada, abstraiu.

Eis porque os têrmos abstractos são posteriores, e também as línguas primitivas são pobres em tais têrmos, e também por que se consideram mais cultas aquelas línguas que dêles possuem um maior número.

* * *

Como chega o homem a considerar isoladamente um aspecto da realidade que lhe é dada num conjunto?

Na realidade a percepção já é selectiva, porque não temos consciência de *todos* os estímulos exteriores. A imagem que se forma é uma estructura esquemática da natureza. Vejamos as respostas a essa pergunta:

Os *sensualistas* declararam que os sentidos são os instrumentos da abstracção. Com a vista observo as côres e apenas côres; com o ouvido, sons, e apenas sons, etc. Com os cinco sentidos apreendemos apenas o que é peculiar a cada sentido. Não porém a totalidade da realidade. Outros respondem que é a atenção que concentra o espírito sôbre um fragmento da realidade, pondo o restante na sombra.

Outros oferecem, como Spencer, a resposta de que a abstracção se dá na *comparação*, como já expusemos. Essa também é a opinião de William James.

Antes de comentar essas respostas, julgam os psicólogos que devemos analisar prèviamente a *generalização*, porque onde há abstracção, deve ter havido antes uma generalização, pois não há comparação sem que se dê o que se compara ao comparado.

Galton, um psicólogo inglês, apresentou a teoria das *imagens compostas* (aceita por Huxley também). Assim o descreve Fouillée: "Sôbre a mesma tela projecta vários retratos distintos, tais como os dos irmãos e irmãs de uma família, mediante lanternas mágicas, dispostas de tal forma, que as imagens se superpõem exactamente. Poderia acreditar-se que haveria assim um desenho grosseiro e confuso. Ao contrário, os traços da *família* se reforçam tanto como desaparecem os outros, e a imagem obtida é muito nítida.

É o *tipo* da família. Galton procede também de outra maneira.

Sôbre uma mesma placa fotográfica tira uma série de retratos, tendo cuidado de não deixar actuar a luz sôbre nenhum dêles senão por tempo muito curto, e obtém uma fotografia que é têrmo médio ou a resultante dos retratos. Coisa curiosa: ditas fotografias têm um carácter individual muito marcado e, ao mesmo tem-

po, uma pureza de linhas que, com freqüência, as torna mais agradáveis à vista que os retratos primitivos. Galton combinou também os traços de seis mulheres romanas, que lhe deram um tipo de singular beleza e perfil genérico encantador. Obteve um Alexandre Magno, com seis medalhas do British Museum, que o representavam em diferentes idades, e uma Cleopatra com cinco documentos. Essa Cleopatra, era muito mais sedutora que cada uma das imagens elementares. Mais curiosas são as imagens tiradas de assassinos, de ladrões, de loucos, etc.".

Crítica

Por interessantes que sejam essas experiências, não são elas suficientes para explicar idéias gerais. Dão-nos imagens compostas, que podemos, por exemplo, admitir, em parte, nas crianças e nos animais. É imensa a controvérsia surgida entre os psicólogos para explicarem a generalização. Por exemplo, alguns alegam que não há identidade na natureza. Não há duas folhas iguais. Portanto, como poderia surgir a generalização?

Mas se não há identidade na natureza, há semelhanças, porém. E o reconhecimento da semelhança se observa até nos animais.

As experiências de Pavlov nos mostram que podemos *repetir semelhanças*. Um animal que recebe uma carga elétrica ao ouvir antes um som, ao ouví-lo novamente, reage imediatamente antes de receber a carga. E se êsse som fôr de um tom levemente mais baixo ou mais alto, a reação se processa igualmente.

Enquanto houver semelhança do som com outro, a reação se processa. No entanto, se o som fôr *diferente*, deixa ela de processar-se.

Entra aqui a memória, mas também uma comparação de sons de tons diferentes, que para o animal é um estímulo único.

As teorias de Spencer ou as de Galton e Huxley podem ser combatidas com argumentos como tais: por exemplo, partamos de que a imagem composta é um *têrmo médio*. Se existem raças brancas e raças negras, a imagem composta seria a imagem de um mulato. A idéia geral do homem, diz Roustan, é coisa diferente. Mas esquece que a idéia de *homem* para africano que apenas

conhecesse negros, seria a de um *homem negro*, e para um branco, que só conhecesse homens brancos, seria a de um *homem branco*.

Como a côr *varia*, e suas variações são evidentes, o ser humano quando busca semelhanças, tem que desprezar o que difere. A generalização é um processo de busca de semelhanças, portanto despreza o que diferencia. No caso das *imagens compostas*, o que Huxley e Galton expunham, era um exemplo e não a realidade, porque o homem não é composto de uma tela e muitas lanternas mágicas. Queriam apenas exemplificar com factos da realidade exterior o que se processa *anàlogamente* (e não idênticamente) no espírito.

Assim como naquelas imagens havia um *reforço* de certos traços e o *desaparecimento* de outros, o espírito humano também reforça o que é semelhante e inibe o que é diferente. Essa função do nosso espírito é que estratifica posteriormente a razão. Quando queremos *representar* um homem, êsse ser tem os caracteres de certo tipo de homem, ou branco, ou negro, ou amarelo, ou alto, ou baixo, ou magro, forte ou fraco.

Tôdas essas representações são *particulares* não singulares. São comuns a um determinado tipo de homem, não porém a José da Silva, um indivíduo que existe. Quando Hume e Berkeley, seguindo a doutrina dos nominalistas, que declaram que nunca pensamos o universal, e que a idéia geral não é mais que uma palavra, concluiram muitos que pensamos apenas com o singular, o individual.

O singular e o particular

Tudo decorreu de uma confusão entre *singular* e *particular*.

Aristóteles afirmou que nada está no intelecto sem que primeiro não se dê nos sentidos. (Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu). Essa afirmativa serviu de fundamento para os empiristas e para os nominalistas.

Tôda experiência é singular, individual, não há dúvida. Tenho experiência dêste livro, ou daquele, ou daquele outro. Cada experiência é singular. Mas tôda a vida psicológica do homem é um conjunto, um todo, que funciona com processos diversos.

Não se pode tratar da generalização abstractamente, separada à fôrça.

O homem tem memória, e a memória *conserva* um esquema da realidade, o qual já é dado pela percepção. Êsse esquema da memória é mais ou menos nítido e representa um esquema do esquema da percepção, porque o que memorizamos é parte do que foi percebido.

Essa memória permite comparar um novo esquema perceptivo com o anterior, porque o novo esquema percebido tem traços do anterior, que me permite comparar e concluir que é igual ou levemente diferente. Dêsses esquemas memorizados e dos percebidos, extraio caracteres que encontro num e noutro ou noutros.

Êsses caracteres já não são mais singulares, porque se repetem, são *particulares* dos factos, dos quais tenho esquemas memorizados.

Comparar é emparelhar, pôr um a par do outro, o percebido com o memorizado, ou um objecto percebido com outro, como faz o primitivo, que põe um objecto ao lado do outro para *ver* o que é semelhante (a forma, a dureza, etc.), e para *ver* o que é diferente. O dar um nome a êsse processo é trabalho posterior do homem. Verifica êle assim que há, num objecto e noutro, aspectos que se assemelham, que são os mesmos, que se repetem. Êsse acto de reconhecer que, neste e naquele objecto, há aspectos que se assemelham, que são gerais a êle, é a *generalização* (na verdade assimilação, de *similis*, igual, emparelhar igual com igual). O primitivo pode prosseguir e verificar em muitos outros objectos os mesmos aspectos, e verificar que se repetem.

Ao ter consciência dessa repetição, realiza a *generalização*, isto é, evidencia um carácter em vários objectos. Chegado a êste ponto, pode êle procurar em outros objectos o carácter que se repete.

Mas ao reconhecer a generalização já fundou as bases da abstracção, que se dá quando êle pensa nesse carácter como à parte dos objectos verificados. Não se pode deixar de compreender um facto importante: a história da inteligência humana é um longo drama de milênios de luta entre o homem e suas deficiências físicas e mentais, para compreender e dominar a natureza que lhe era hostil.

Essas funções do espírito, que foram adquiridas através de milênios de marchas e contramarchas, de victórias e malogros, não pode ser reconstituída fàcilmente pelos psicólogos em seus gabinetes.

Se examinarmos as funções intelectuais do homem moderno, verificamos que elas trabalham sintèticamente e como instintivamente, mas essa síntese e êsse instinto não são originais do homem em todos os seus aspectos, mas longas, demoradas, tortuosas conquistas, obtidas através de milênios, até se constituirem em funções aparentemente automáticas.

* * *

A famosa polêmica das universais penetrou na escolástica medieval, nos séculos XII e XIII e vem até aos nossos dias.

Cifrava-se ela sôbre a consistência das universais e os diferentes matizes das opiniões podem ser agrupados em três correntes:

a) *Realistas*, que afirmam que as universais são coisas (*res*), que existem realmente como entidades subsistentes, como as idéias platônicas. São as universais o que é realmente real, o que funda, mediante participação, a existência do particular, *Universalia ante rem*, isto é, os universais são anteriores às coisas. (1)

b) *Os nominalistas*: para êstes as universais são meramente nomes, vozes, *flatus voces*, que indicam a reunião dos indivíduos, pois é o indivíduo, como ensinava Aristóteles que é o originário. As universais são abstracções do espírito, puros esquemas que construimos das coisas, *universalia post rem*.

c) os *conceptualistas* procuraram conciliar ambas correntes afirmando que o universal existe realmente, embora no individual, na coisa *in re*.

Pervive essa polêmica até hoje, e, neste ponto, vemo-la ainda na discussão do tema da generalização e nas abstracções (universais).

(1) O genuino pensamento platônico pròpriamente é diferente, como já o vimos na "Teoria do Conhecimento".

Quando os nominalistas afirmam que pensamos apenas com palavras vazias de conteúdos representativos (Berkeley, Hume, Taine são nominalistas na psicologia), esquecem algumas coisas importantes. O tempo da consciência não é o tempo da existência.

Se ao lermos algumas palavras, não temos delas representações, têm elas, no entanto, sentido, têm significações, não são vazias.

Há com as palavras correspondências de imagens que não sobem à consciência como parte, mas como um todo, pelo sentido, que permite a compreensão. Que nos mostra tal coisa? Mostra-nos o que antes havíamos dito: o trabalho intelectual do homem foi uma longa e penosa marcha de torturas mentais para atingir a clareza que hoje conhecemos.

Imaginai um homem em face de uma situação que não sabe como resolver, que precisa pensar para sair do embaraço em que se encontra. Já tereis visto ou sentido êsses momentos em que torturais o cérebro para que êle vos dê a solução que desejais para sair do *impasse*. Semelhantemente deveria ter sido a luta do homem primitivo para a conquista da inteligência. Os primeiros raciocínios só se fariam com imagens, porque tôda tensão de consciência estava sôbre elas.

Querer compreender os grandes e complexos problemas da generalização e da abstracção hoje, no homem moderno, prescindindo dessa longa história, é tornar insolúvel o problema. Daí a longa polêmica que se vem arrastando há séculos.

Há um pouco de razão em cada uma dessas soluções; a realista, a nominalista, a conceptualista, mas tôdas querem resolver o problema da generalização, prescindindo da longa gênese, do trabalho demorado e doloroso que a realizou. Êste tema exige longos e demorados estudos e invade o terreno da Metafísica e da Noologia. Ao sintetizarmos aqui, assaltam-nos raciocínios diversos, opiniões das mais contraditórias, que nos é impossível citá-las, porque ultrapassariam os limites do livro. No entanto, não podemos nos furtar a examinar mais alguns aspectos que nos auxiliarão a ter uma idéia clara, por entre o *mare magnum* das opiniões mais díspares sôbre o tema. (1)

* * *

(1) A polêmica das universais é por nós examinada na "Ontologia e Cosmologia" e na "Teoria do Conhecimento".

Já expusemos a nossa teoria dos homólogos, que é comprovada em tôda a ação vital: a busca aos homólogos e aos afins. A vida procede *selectivamente;* tôda vida apresenta um processo selectivo, diferenciado, na natureza. Tôda percepção é selectiva (nela há uma selecção de notas dos estímulos). Tôda acção do espírito é uma acção selectiva. Que é generalizar senão seleccionar notas semelhantes em objectos diversos?

Não podia ter o homem sobrevivido se não buscasse o semelhante no diverso, no diferente. O mesmo sucede com os animais que se guiam pelo semelhante.

Assim como os animais foram obrigados a procurar o semelhante para não perecerem, (o alimento comparado ao já experimentado), o antropóide procedia do mesmo modo. O homem que surgiu dêsse antropóide, um animal ereto, trazia em potência a capacidade intelectiva. (Não discutiremos aqui as diversas teorias sôbre a formação da inteligência do homem, se de origem divina ou natural, pois tal tema já pertence à Noologia).

Guiava-se pelo semelhante. Graças à capacidade de reconhecer o semelhante, a generalização vem lentamente formar-se como um precipitado dêsse acto selectivo do espírito. Porque o semelhante tem graus e os objectos podem ser mais ou menos semelhantes. Ao comparar os menos aos mais semelhantes, distinguia os mais dos menos semelhantes.

Êsse acto dialéctico do espírito humano explica suficientemente a generalização pela classificação, pela agrupação.

As diversas teorias das universais não encontram uma solução porque esquecem ou não tomam em consideração o aspecto dialéctico do espírito, que funciona com o parecido e o diferente, com o semelhante e o diverso.

Quando os *realistas* afirmam que o universal antecede a coisa são em parte levados a tal porque realmente, no homem adulto, o universal, as idéias universais, já formadas pela longa experiência, precedem às coisas.

Quando os *nominalistas* afirmam que não há conteúdo universal nas idéias universais, mas apenas palavras cujo conteúdo é apenas a imagem de um objecto singular, confundem o acto psicológico que raciocina com a imagem do singular, como o deveria ter feito o homem primitivo e como nós o fazemos em mui-

tos casos, e como o devemos fazer em nosso subconsciente, mas esquecem que elas surgem à nossa consciência com sentido. Isto é, esquecem o dialectismo da função intelectiva do homem em suas funções contraditórias de consciência e subconsciência.

Quando o *conceptualista* afirma que o universal está na coisa, também lhe assiste uma grande razão, pois tôda extensidade se repete, e a segunda percepção encerra alguma coisa da primeira. Desta forma, cada facto tem em si o que tem outros factos; cada facto singular repete em alguma coisa o geral, portanto o universal pode ser compreendido na coisa (*in re*).

Vemos assim que tôdas as três correntes fundamentais dessa polêmica, apreenderam aspectos e nessa apreensão parcial estavam certas, mas erraram quando excluíram os aspectos das outras, e a compreensão mais nítida é a que inclui uma síntese de tôdas, pois toma concretamente o problema para explicá-lo. (1)

Para uma teoria da abstracção

Estabelecidas essas notas, salientemos outras.

Todo acto de comparação já aceita prèviamente a fixação do fragmento da realidade que é comparado a outro. Essa fixação é atencional. É a atenção que fixa; é a tensão dirigida para um fragmento da realidade.

Essa atenção é um separar. Ao encontrar o separado em outros fragmentos da realidade, reconhece o cognoscente que tal aspecto se dá em outros. Não é um aspecto singular, mas de mais de um; é geral.

Portanto, generaliza. Êsse aspecto generalizado dá uma idéia geral dêle. Ora, como se pode dar uma idéia geral sem abstracção?

Tôda idéia geral é uma abstracção, como tôda abstracção é uma idéia geral. Pois como poderia encontrá-la num número indeterminado de objectos? Não há portanto generalização sem abstracção.

(1) Na "Teoria do Conhecimento" e na "Noologia Geral" êste tema é abordado, ao lado da "teoria de projeção", da "abstracção total", do realismo moderado de Tomás de Aquino, etc., o que, aqui, é impossível fazer-se.

Explicada uma, está naturalmente explicada a outra.

Mas também não há abstracções sem generalização, pois não poderia abstrair um aspecto se êsse aspecto não fôsse encontrado mais de uma vez.

Que se pode concluir de tudo isso?

Que a generalização é abstracção em certo grau. Quando o cognoscente fixa um aspecto ou fragmento da realidade e o compara com outro, generaliza e abstrai. Então o fundamento está na comparação.

Há na realidade, portanto, repetição de caracteres semelhantes e caracteres diferentes. O acto de comparação é primitivo, elementar.

Ao comparar um aspecto a outro, eu os assemelho também no espírito. Essa "assemelhação" (assimilação) é comparação, mas também abstracção, e também generalização. Sintetizemos esquemàticamente tudo quando *notamos* neste tema:

a) a percepção é selectiva;

b) a memorização é selectiva;

c) percepção dialéctica do diferente e do semelhante por fixação atencional;

d) repetição do semelhante, na realidade;

e) comparação do semelhante generalizado pelo espírito (abstracção simples).

A generalização é assim uma abstracção simples, elementar.

A abstracção conhece graus (já o dissemos); são êsses graus mais elevados que nos levam à abstracção que o homem conhece nesta fase mais evoluída de sua inteligência.

Para chegar à idéia abstracta de Ser, partimos do concreto individual até o universal, através de generalizações, e alcançamos o conceito universal supremo de Ser, que afinal é o mais concreto de todos porque se refere ao que a todos inclui.

Falta-nos agora um aspecto interessante, importantíssimo a ser examinado: há na abstracção, como forma superior da generalização abstractiva simples, uma *acção*.

Tôda abstracção é uma acção, é activa.

O ser vivo tende, naturalmente, como tôda existência, à inércia. A acção é conseqüência de uma contingência natural. O que impele o ser vivo à actividade é a contingência que o obriga a mover-se, pôr-se em deslocação, dirigir-se para obter o que necessita. Essa acção automatiza-se. Os primeiros actos de abstracção do homem foram actos fortes de vontade, uma direção da actividade para o desejado. (1)

Se o homem evoluído chega à intuição eidética de que fala Husserl e de que já tratamos, e pode, de um simples facto singular, intuir, nêle, a espécie, o geral, êsse acto, que parece automático, espontâneo é, no entanto, o resultado de uma longa evolução, de um longo trabalho que não é mais vivido no tempo da consciência, mas que vivemos no tempo existencial da subconsciência. Por ex. vejo, num jardim zoológico, um simples exemplar de determinado animal e me dizem que se chama X. Intuo logo que existe uma espécie X, cujos caracteres eu *generalizo* do animal *singular* que conheço.

Eis um exemplo bem claro de intuição eidética de Husserl. Intui, do singular, uma idéia (*eidos*) da espécie, à qual pertence êsse animal. Essa intuição, no tempo da consciência, parece-nos imediata. Mas, na realidade, encerra milênios de raciocínios demorados e custosos.

Eis alguns: êsse animal tem de ser o produto de dois outros que lhe são semelhantes, pois a natureza me mostra que, para o nascimento de um ser vivo superior, é necessário uma parelha de dois sêres de sexos diferentes. Êsse conhecimento já exigiu tempo e muitas experiências. Êsse animal *herda* caracteres dos seus antecessores, porque assim o mostra a natureza, etc. (Outro conhecimento que exige muitos outros anteriores). Posso daí conceber a espécie.

(1) Referimo-nos aqui sempre à abstracção no sentido da intelectualidade, como é ela considerada na psicologia em geral.

Vejam quantos raciocínios estão implicados nesses simples enunciados, como também quantas experiências para fundamentá-los.

Desta forma, o que se dá em segundos, em nossa consciência, é o resultado de milênios na história do pensamento humano. (Êsse é um dos aspectos progressivos do pensamento de que tanto se descuidam certos filósofos). Pecam, assim, os psicólogos quando procurar explicar as funções do espírito pela observação do funcionamento do espírito do homem actual. São essas as razões por que parecem tão complicados e difíceis certos temas, que o são, por não terem sido examinados genèticamente, nem compreendidos como o produto de longas e dolorosas experiências do homem, nessa sua constante marcha para a sua superação.

* * *

Tôda percepção de um objecto não abrange apenas o individual.

Uma segunda percepção repete algo da primeira, porque em todo o facto há o singular e o universal, todo facto é único e repetido, é único como facto, mas repete caracteres. O espírito apreende ambos: o individual, que é o diferente, e o universal, o semelhante.

Tôda percepção é portanto dialéctica, por isso, na nota c, acima exposta, falamos em percepção dialéctica do semelhante e do diferente. A côr e o odor da erva são dados imediatos da percepção exterior do herbívoro. A semelhança memorizada exerce uma fôrça atractiva. Para o herbívoro alguma coisa se repete e é essa repetição que o atrai, que o move. É uma *abstracção automática*.

Tôda a vida é repetição. O homem, quando anda, repete passos e tôda a sua actividade, na existência, tem repetições embora cada acto seja um acto novo, não idêntico ao anterior. Há assim uma abstracção espontânea simples, que é generalização também, que é o reconhecimento do que se repete: hábitos motores, etc.

A vida em sociedade levou o homem a criar *palavras*, para, por meio delas, expressar suas abstracções. Portanto a abstracção e a generalização são condições elementares da linguagem.

Mas também são condições de todo pensamento, porque do contrário como poderia formular juízos?

Pensar é *assimilar* uma idéia a outra já conhecida. Também são condições da experiência, porque na experiência já entra o conceito; entra uma repetição. Se cada experiência fôsse única, e não tivesse *nada* que a generalizasse, seria inútil como experiência.

Conseqüentemente são condições também da ciência e de todo o saber. Não se julgue, porém, que em face de tantas e importantes virtudes da generalização e da abstracção, que não tenham elas também suas desvantagens. A abstracção levada a extremos pode nos afastar dos factos particulares e singulares, o que leva a muitos filósofos a desprezarem a ciência. Por outro lado, as abstracções exageradas levam ao perigo de construir, com palavras, teorias que não encontram nenhuma correspondência na realidade, como se vê entre os que discutem literàriamente, sem sólida base filosófica, os temas da Estética.

Antes de encerrar êste ponto, desejamos que fique esclarecido um aspecto que é importante para o estudo da filosofia em seus diversos ramos. A dicotomia de nosso espírito em suas funções, leva-nos ao particular e ao geral (intuição e razão).

Na natureza, onde há o individual, há o geral, que nosso espírito apreende sob ambos aspectos, porque, na natureza, há o diferente, que é mais intensidade, e o semelhante, que é mais extensidade.

Tôda percepção participa de ambos aspectos dialécticos da natureza. Em tôda percepção, há uma repetição e algo de *único*. Compreendido êsse aspecto, aclaram-se as razões que levaram às grandes polêmicas sôbre as universais, que ainda hoje pervivem na filosofia, sob outros nomes.

* * *

O pensamento intelectual, como acto de pensar, caracteriza-se por sua actividade separadora, como também o é o pensar sensível (da sensibilidade), do qual já tratamos. O pensar da sensibilidade é reflexo, e funda-se nos esquemas do sensório-motriz. O

pensar intelectual caracteriza-se pela intuição intelectual simples, que capta sintética e imediatamente os estímulos em sua homogeneidade e heterogeneidade, enquanto o acto de pensar intelectual racional é já operatório, porque aqui o papel selectivo é acentuado e há retornos sôbre esquemas e constelações de esquemas eidéticos. Capta-se o pensamento generalizado, portanto já comparado com os esquemas anteriores. Há, assim, uma acção reversível, pois o facto que nos impressiona é automàticamente comparado aos esquemas anteriores, isto é, procede êle como um símbolo do esquema. No homem de hoje, a actividade meramente intuitiva e a racional da intelectualidade não se dão separadas, mas concomitantes, dependendo apenas da actualização que se faz dos aspectos homogêneos ou dos heterogêneos.

Ante um objecto corpóreo do mundo exterior intuimo-lo em sua síntese, como algo que acontece, mas ao sabermos que é um livro, uma cadeira, já realizamos uma operação de comparação do facto como símbolo com o esquema abstracto livro ou cadeira (conceitos), por êle simbolizado.

Dificilmente temos intuições puras como as tem a criança, para o qual tudo é maravilhoso.

Para nós, o espetáculo do mundo já é uma repetição, o que nos arrebata em muito a capacidade de gôzo que nos poderia oferecer.

Nos raros instantes estéticos que temos, sentimos o imenso prazer de uma intuição pura, sem influências racionais, sem o pensamento operatório, e êsses estados nos arrebatam e enlevam. Por isso sempre o novo nos maravilha, e aqui, a nosso ver, está a base fundamental psicológica da característica do homem moderno, de alma metropolitana, que precisa da novidade, do inesperado, do imprevisto, porque, nesses instantes, recobra o prazer infantil que nossa alma civilizada perdeu.

Os temas que passaremos a abordar nos esclarecerão as afirmativas que acima fizemos.

TEMA VII

ARTIGO 3

O JUÍZO E CLASSIFICAÇÕES. RACIOCÍNIO; ESPÉCIES DE RACIOCÍNIO

Estudamos na "Lógica" o juízo e as diversas classificações propostas em geral pelos filósofos, como a de Kant, que os classifica sob o ponto de vista da qualidade, da quantidade, da relação e da modalidade.

Recordada aquela matéria, podemos dizer em síntese que juízo é afirmar ou negar alguma coisa de outra. Essa atitude do espírito em afirmar é uma atitude firme e pode expor-se ao êrro.

Os juízos devem ser distinguidos de seu enunciado verbal, o que evita uma série de confusões que são muito comuns. O juízo, como elaboração psíquica, é um todo, que é enunciado por partes, quer por meio de palavras, quer por meio de outros sinais, que, por sua vez, representam também juízos ou elaborações de juízos anteriores.

Atrás de um conceito, há uma longa elaboração de juízos. O conceito, por exemplo, de *cavalo*, afirma que uma série indefinida de sêres particulares, que têm caracteres semelhantes e formam um gênero.

Conceitos e juízos

Conceitos modernos, como os de *átomo*, trazem milênios de experiências e de raciocínios para serem formados. Se o juízo funciona com conceitos, ou exige prèviamente conceitos, êstes são produzidos após os juízos. Desta forma, resta saber se o conceito precedeu ao juízo ou o juízo precedeu ao conceito. Seria

ociosa uma discussão sôbre a prioridade, sem que se estude psicològicamente o juízo, e se desfaça uma série de confusões freqüentes.

É muito comum confundir-se a lógica com a gramática e esta com aquela. Desta forma é comum confundir-se o juízo com os têrmos que o formam, quando queremos enunciá-lo.

O *juízo é um todo*. Em face desta árvore, vejo que é verde: "A árvore é verde" é um todo psicológico que meu espírito elabora de uma só vez. Quando o quero enunciar, para mim ou para outros, é que coordeno os têrmos na minha língua materna. Se digo que a árvore é verde e uso a cópula *é*, ou se digo "apanhei um fruto da árvore", numa língua sem verbos, eu diria: "árvore verde" ou "mão minha arrancamento fruto árvore", enuncio juízos.

Vê-se dessa forma que o que o juízo expressa é também expressado por têrmos. Confundir um com o outro tem sido a causa de tanta divergência nesta matéria.

Há juízos que são feitos sem palavras, *juízos silenciosos*. Os psicólogos dão exemplos tais como "procuro apanhar alguma coisa, meço a distância, estiro o braço; o esfôrço é seguramente o necessário para a realização, para a consumação do acto desejado". Há aqui juízos sem palavras. Tôda nossa vida está cheia dêsses juízos sem palavras. Êles antecedem aos conceitos, porque o conceito já exige uma enunciação, sinais.

Para a formação de um conceito é necessária a repetição do facto, semelhante portanto, aparentemente idêntico. A denominação exige um reconhecimento da repetição, um juízo, portanto.

Conteúdo do juízo

Uma das perguntas mais importantes sôbre êste tema é a que interroga sôbre o conteúdo de um juízo.

Os empiristas e os asssociacionistas, cujas opiniões muito se assemelham, procuram explicar o juízo pela associação. Realmente é o homem amiúde dirigido pelas associações mecânicas como o animal.

Mas, no juízo, há uma distinção, porque neste há uma eleição, que é mais ou menos reflexiva, entre várias associações. Declara que convém esta àquela imagem. Quando se enuncia um juízo como êste: o gato é um mamífero, deixo de lado tôdas as associações que o conceito gato pode me oferecer, das espécies de gatos, do que já li sôbre gatos, para escolher apenas uma associação à de mamífero. Há assim uma escolha. Foi êste aspecto que não viram os associacionistas, porque se há associação, há ainda a *escolha que prefere* esta àquela associação.

No juízo, há um isolamento, a separação de um aspecto por entre a multidão das notas que oferece a realidade objectiva ou as idéias. No acto psicológico do juízo não há apenas essa formulação, nem é apenas uma função simples do nosso espírito. Há no juízo, actividade do espírito, coordenadas afectivas de tôda espécie, como veremos mais adiante.

Surge agora um problema importante para a compreensão do juízo oferecido pelo sentimento da realidade ligado a tôda afirmação e pelo sentimento da irrealidade ligado a tôda negação.

A crença

É o problema da *crença*, em seu sentido mais lato, a persuasão de ser verdadeira uma idéia. É neste sentido que iremos estudar aqui, e não nas outras acepções, como as crenças religiosas metafísicas, políticas, estéticas, morais, etc., nem no sentido de aceitação de uma simples possibilidade como a crença que algo sucederá, etc. Descobrir uma relação, diz Roustan, é acreditar na existência dessa relação.

Há duas opiniões clássicas que procuram explicar as causas da crença. Vejamos:

A *teoria voluntarista* de Descartes afirma que o entendimento é puramente receptivo, passivo. Percebe argumentos, mas não julga. A vontade é que põe em movimento a selecção definitiva e põe fim à indecisão. Dessa forma, para Descartes, o juízo é um acto livre. Essa teoria tem retornado na filosofia, sob o apôio de filósofos modernos, com o nome de *fideísmo*. Dessa forma todo juízo seria um acto de fé.

A outra teoria é a do *intelectualismo*, exposta por Spinoza. "As idéias não podem comparar-se a pinturas mudas, traçadas sôbre uma tela que contemplamos com indiferença. Não são inertes. Elas envolvem uma afirmação ou uma negação. Ademais, a vontade não é alguma coisa exterior às nossas idéias, para que possa unir-se a uma ou outra para transformá-la em crença", dizia Spinoza. "Não há na alma nenhuma volição, isto é, nenhuma afirmação e nenhuma negação, fora da que envolve a idéia enquanto idéia".

Os partidários modernos desta teoria, afirmam que podemos aceitar ou não uma idéia arbitràriamente, pois os princípios lógicos coordenam os nossos pensamentos, e nos levam à impossibilidade de aceitar duas proposições quando contraditórias.

Um desejo, um querer, não bastam para tornar forte uma idéia e não acreditamos no que desejamos. Se forçamos, aumentamos a dúvida. Se examinarmos essas duas teorias, aplicando nosso método de estudo, veremos que ambas, quando afirmam, estão certas em parte e, quando negam, erram redondamente.

Os argumentos pró e contra, tanto de uma como de outra, têm seu valor, pois ambas pecam por tomarem abstractamente a gestação da crença. A voluntarista patenteia um sentido intensista, actualiza o diferente, faz intervir a vontade individual, o individualidade, o impulso pessoal, próprio; enquanto a intelectualista funda-se no geral, no extensista, nos princípios, nas normas.

Ora, se examinarmos tôdas as crenças veremos que nelas intervêm factôres que participam tanto duma como de outra. Vemos nelas um fundamento irracional, intuitivo, individualizante, diferente, místico, e uma contribuição lógica, racional, reflexiva. *Tôda crença procura justificar-se*.

Parte de um impulso voluntarioso, mas apela também pela base lógica que a fundamente, que lhe dê uma razão suficiente. Por outro lado, o grande êrro na sustentação dessas doutrinas consiste em considerar a vontade como algo que se dá simples, acabado, um todo independente na vida psicológica, quando a vontade é o nome genérico que freqüentemente se dá à parte activa da tensão nervosa em seu *tender para*... E essa actividade está coordenada com paixões, sentimentos, memorizações, representações,

imagens, instintos, impulsos, etc. Não há um acto de vontade simples no homem psicològicamente considerado. Quanto à simplicidade da alma humana sua discussão cabe à "Noologia Geral". (1)

Não se pode esconder a acção dos sentimentos nas crenças. A sensibilidade de uma época influi soberanamente na formação do complexo de crenças dessa época. A biotipologia nos ensina como os diversos tipos humanos encontram plenas justificações para as suas tendências, e a psicopatologia oferece, por sua vez, elementos poderosos para a explicação de muitas das atitudes dos homens. Assim se há muito de verdade numa das teorias, também há na outra.

Ambas contribuem para a explicação do problema da crença com um grande contingente de razões poderosas, mas ambas pecam quando se excluem mùtuamente. Mas, coordenando ambas opiniões, ainda não temos uma visão concreta da realidade da crença. É que a verificabilidade de que são verdadeiras entra como um elemento poderoso sôbre a nossa vontade ou o nosso intelecto. Assim êsse terceiro elemento, juntando-se aos outros, pode nos dar um sentido concreto da crença, o qual revela seu dialectismo no choque das duas tendências: uma que deseja afirmar, outra que contradiz o desejo pela afirmação do que é julgado como norma, e o resultado que prepondera quase sempre é a verificação, muito embora, de indivíduo para indivíduo, possam dar-se divergências palpáveis, bem como a actualização de uma tendência em prejuízo da outra que se virtualiza. Assim, em muitos, a vontade prepondera e dá a orientação, enquanto, noutros, o aspecto lógico é preponderante e, para outros, é a verificação que dá a última palavra.

* * *

Tem-se considerado o raciocínio como o encadeamento dos juízos, de modo que o último dependa, mais ou menos com certo rigor, dos primeiros. Na Lógica, já estudamos o raciocínio e não iremos aqui repetir o que já foi examinado naquela matéria. É

(1) A vontade como simplicidade e portanto como acto é tema que ultrapassa o campo da psicologia geral, que é pròpriamente o terreno que examinamos neste livro.

inútil encarecer o papel utilitário que tem o raciocínio para o homem ao permitir-lhe prever os acontecimentos, guiá-los, dar-lhe normas de acção, armá-lo de meios poderosos de defesa, que lhe concedam que viva, domine a natureza, vença as grandes dificuldades e tenha construído sua vitória sôbre os grandes obstáculos que cercam a sua vida e que não permitiram a que certos animais pudessem desenvolver-se, como se deu com o homem. É que o homem tem essa arma poderosa que o distingue dos animais: o raciocínio.

ARTIGO 4

DIREÇÃO DO CONHECIMENTO. PRINCÍPIO DE FINALIDADE

Já estudamos, por várias vêzes, os princípios directivos do conhecimento racional, fundados, portanto, na razão, os quais nos surgem com o atributo da necessidade, isto é, crenças profundas da razão, que nem sequer de longe tenta pô-las em dúvida.

Princípios fundamentais, temos o de identidade, o de causalidade, o de razão suficiente, cujo estudo já o fizemos em "Filosofia e Cosmovisão". Examinaremos agora êsses princípios, apenas do ângulo da psicologia.

* * *

Afirmamos acima que tais princípios são directivos do conhecimento racional, porque realmente estão êles presentes em todo conhecimento dessa espécie e, do ângulo da razão, são verdades primeiras, fundamentadas, onde se alicerçam as outras.

O que vem fazer a Dialéctica, na sua crítica aos princípios fundamentais da razão, não é uma obra destructiva como muitos procuraram mostrar. Ela não destrói êsses princípios; apenas os amplia, contribuindo com as observações dos factos, para que êles se tornem mais hábeis ao desenvolvimento do trabalho intelectivo, prestando, assim, um melhor serviço à filosofia e à ciência. (1)

(1) Foi o que demonstramos em "Lógica e Dialéctica". A dialéctica, como a entendemos, estructura as relações para alcançar a maior concreção.

Colabora para alicerçar os conhecimentos gerais que o homem vai obtendo num crescente progresso quantitativo, mas que, graças a essa colaboração, pode tornar-se qualitativo e permitir, em breve, êsse grande saldo do conhecimento que abrirá novas e imensas perspectivas à humanidade, quando os preconceitos, que a aprisionam, tenham sido destruídos, de uma vez para sempre.

A concepção de lei, na ciência, depois de um período em que predominou a necessidade, em que pareciam como ordenações absolutas, sem a admissão de dúvidas de qualquer espécie, ingressa, hoje, num outro período de crítica, de análise, em que perde essa imprescriptibilidade, que lhe era essencial, para surgir como "invariante", como "constante", como a apreciação geral e regular de uma ordem de fenômenos que segue uma norma quase imperturbável.

Já vimos quantas descobertas e quantas teorias novas propõem a modificação do conceito rígido de lei, para aceitar um certo indeterminismo, um certo "poder-ser", um aceitar de possibilidades, de modo que as leis, hoje, têm um sentido probabilístico e estatístico. Por isso um princípio, o de legalidade, foi fundado no de causalidade, segundo a fórmula de Helmholtz... ("o princípio de causalidade nada mais é que a suposição da "legalidade" em todos os fenômenos naturais"), e Meyerson considerou como princípio de legalidade, por aceitar o princípio que enuncia a convicção de que a natureza é regulada por uma lei ou por leis".

Meyerson distinguiu a diferença entre o princípio de legalidade e o de causalidade.

O primeiro vem de lei e o segundo vem de causa. A distinção, no entanto, é combatida por muitos filósofos que consideram êsse princípio apenas como o de causalidade. Se contudo é matéria ainda controvertida sob certo aspecto, não o é em outro, pois, estando a ciência moderna às vésperas de mudar o conceito rígido de lei, o princípio de legalidade tem um carácter diferente, desde logo, do de causalidade, que é rígido, como já vimos, embora a nova compreensão do princípio de legalidade não se faça mais na acepção aceita de Meyerson que julgava ser a natureza regulada por lei ou leis rígidas, absolutas. (1)

No século passado, Nietzsche dizia que viriam novos cientistas, armados de instrumentos mais poderosos que os de sua época e talvez provassem que, no fundo de tôdas as coisas, se dava uma irregularidade imensa, um caos, uma "desordem" que êles, nem de leve, poderiam suspeitar, ou, então, o domínio, a predominância de uma fôrça tirânica, ante a qual tôdas as tiranias seriam meras brincadeiras e que o conceito de lei seria então substituído por outros conceitos novos.

As descobertas modernas da microfísica, as experiências e os raciocínios de Dirac e de Heisenberg abrem campo a novas descobertas e novas possibilidades. Assim o princípio de legalidade, que não está refutado, está sujeito, porém, a novos enunciados que o tornarão mais complexo do que o enunciado simples e racional que teve em mãos de Meyerson.

Princípio de finalidade

Outro princípio, abandonado muitas vêzes e muitas vêzes retomado, e que hoje adquire uma significação nova, é o princípio de finalidade, o princípio teleológico de Aristóteles, que o fundamentou em sua famosa frase: "a natureza nada faz em vão", também enunciado por outros nesta frase: "há uma ordem na natureza".

Mas o verdadeiro sentido é que tudo quanto se realiza obedece a um fim, a uma meta. Todos os factos têm, assim, não só uma razão suficiente que os antecede, como uma razão suficiente na sua sucessão. O princípio de finalidade é como a aplicação do princípio de razão suficiente ao futuro, ao *por-vir*, um fim, uma meta colimada, consciente ou inconscientemente, para a qual tende tudo quanto sucede no universo.

(1) Queremos nos referir aqui às leis científicas, sujeitas a melhor enunciado talvez, não às leis ontológicas que estudamos em "Teoria Geral das Tensões" e em "Filosofia Concreta".

O simples facto do princípio de finalidade não se impor tão poderosamente à razão, como o de razão suficiente e o de identidade, não é êle tão válido ante a ciência como aquêles. A controvérsia é longa. O maior argumento contra o princípio de finalidade (fundado na *causa finalis* de Aristóteles) é que êle não é exigido necessàriamente como os outros, podendo ser compreendido o universo sem que êle se coloque como necessário, imprescindível. Ficamos de estudar êsses princípios dentro da psicologia e é dentro da psicologia que êles aparecem, como universais e necessários, subjectiva e objectivamente. Subjectiva, por ser inherente a todo espírito, e objectivamente porque tôda experiência nos obriga a aceitá-los.

As verdades adquiridas pela experiência, assim como a "de ser hoje um belo dia de sol", "que êste livro está em cima da mesa", que "estou sentado", e outros, são sempre particulares e contingentes, porque hoje poderia estar chovendo, êste livro estar na estante, ou eu estar em pé ou deitado.

Tôda experiência, e conseqüentemente a sua verdade, depende do tempo e do espaço. É contingente. Êsse facto levou alguns filósofos a concluir que as verdades, que são os princípios da razão, não dependem da experiência, por ser esta contingente e aquêles princípios necessários.

Êsses filósofos, já vimos, são os racionalistas, cujas opiniões tivemos já oportunidade de estudar em diversas passagens.

Mas também tivemos oportunidade de estudar as opiniões dos que não aceitam essa interpretação, e que afirmam que êsses princípios são o produto de uma longa série de experiências que, a pouco e pouco, generalizadas pela razão, transformaram-se nesses princípios que, para a mesma razão, são considerados necessários.

São tais filósofos os empiristas, cuja disputa secular com os racionalistas enche as páginas da história da filosofia. Afirmam, aproveitando uma frase de Aristóteles, que nada existe no intelecto que não tenha estado anteriormente nos sentidos, que é o ponto de partida do empirismo. Se examinarmos bem ambas doutrinas, vemos que os racionalistas explicam com facilidade os caracteres de universalidade e de necessidade dos princípios.

Mas como explicam que a razão é corroborada pelos factos da natureza que confirmam as afirmações da razão, (já vimos até que ponto o confirmam) se nada há entre o intelecto e a experiência?

Como, partindo o intelecto de outro ponto, conseguiu adaptar-se tão bem à natureza, se nada existe entre êle e a natureza?

Aqui os empiristas levam certa vantagem, pois explicam tal simetria, pelo facto de a razão ser modelada pela experiência, pelos factos, e que ela nada mais faz do que ordenar para entendê-los, compreendê-los, encaixando-os em conceitos.

Uma rápida análise dessas posições, revela-nos fàcilmente o seguinte: que enquanto o empirismo mostra mal a necessidade das leis científicas, por seu turno, o racionalismo explica mal a objectividade.

E se aplicarmos o nosso método neste ponto, logo tudo se nos aparecerá muito claro, pois partindo o racionalismo da razão, como base, apreende o universal para dêle explicar o singular, parte da extensidade do homogêneo para compreender a intensidade, o heterogêneo, enquanto o empirismo parte dêste, do singular, do intuitivo, do heterogêneo, que é a experiência, para explicar o universal. Por isso a razão alcança sempre mais fàcilmente o universal, o que não consegue tão bem a intuição, a não ser quando é racionalizada a experiência, enquanto a intuição alcança bem a experiência e o singular, o que é difícil para a razão, que necessita universalizar o singular para poder compreendê-lo.

Assim, ambas posições encerram uma parte de verdade, quando do ângulo em que se colocam, e de êrro, quando negam à outra a participação no conhecimento. (1)

Examinemos agora, o que ainda não fizemos, o princípio de finalidade. Já vimos que foi êle exposto por Aristóteles e que a controvérsia sôbre êste tema é imensa e ainda actual.

Kant aceita uma distinção entre finalidade externa e finalidade interna. Afirmar a finalidade externa é afirmar que a finalidade está fora do ser, está em outro ser, isto é, tem o seu fim

(1) Na filosofia, a posição de Aristóteles e dos escolásticos em geral é a posição empirista-racionalista, portanto mais concreta que qualquer uma dessas posições, que pecam por abstractismo.

em outro ser, como, por exemplo, a erva *está feita* para o herbívoro, o sol *foi feito* para alumiar os homens, etc. (2)

Essa última finalidade terminou por ser ridicularizada pelos filósofos.

Já não é assim quando se trata da finalidade interna ou intrínseca, que é a finalidade que afirma a conveniência das partes para com o todo, em que as partes são consideradas como meio, por ex.: um ser vivo, cujas partes são meios para o todo que é o fim, o próprio ser. O sistema nervoso, por exemplo, necessita da circulação sanguínea, como esta necessita daquele.

Psicólogos, cientistas e filósofos têm ajuntado razões poderosas em favor do princípio de finalidade, como também contra êsse princípio. Matéria controversa na filosofia penetra pela metafísica e afasta-se, assim, do que nos interessa, que é o aspecto apenas psicológico.

As razões que vêm em desabono dêsse princípio são pouco poderosas, e a razão, aqui, como em muitos outros pontos, vacila entre um e outro, e não poucos são os filósofos que não encontram motivos suficientes, nem para aceitar nem para rejeitar êste princípio.

Quando alguns comprovam através do exame da fisiologia, que os órgãos servem a um fim determinado, outros, baseados nas mesmas observações, comprovam que tal fim não exerce nenhuma acção sôbre os órgãos, e que tal perspectiva nasce de uma má colocação do problema. Se afastarmos a idéia de tempo, que é uma criação nossa, afirmou um filósofo, o princípio de finalidade está compreendido, porque, então, o que vem a suceder, no tempo, já *sucedera* na eternidade, e haveria assim uma espécie de determinismo no futuro.

Sabem muito bem os cristãos quão difícil é para êles explicar o conhecimento do futuro por Deus, e não caírem, por isso, no fatalismo. Se Deus sabe tudo quanto vai acontecer a um homem,

(2) Em Aristóteles e nos escolásticos essa classificação já estava dada. Há uma finalidade intrínseca e uma extrínseca. Kant retomou, com outros têrmos, a mesma divisão.

êste está fatalmente determinado, e não poderá evitar o que lhe sucederá.

Tal argumento dos não religiosos tem custado aos cristãos um grande trabalho para resolvê-lo, o que nem sempre tem sido felizmente conseguido. (1)

É o mesmo que sucede com a concepção finalista que, por sua vez, encerra grandes dificuldades.

Na verdade, nos actos conscientes que praticamos, sentimos certo fim a dirigí-los. Se saímos de casa *para* ir ao escritório, sabemos que nossos passos não podem ser explicados apenas como o resultado de acção dos nossos músculos. Há um fim ao qual nos dirigimos.

Na psicologia, aceita-se certa finalidade nos actos psicológicos. Muitas razões foram apresentadas a favor desta tese.

Mas para simplificar êste tema, desejaríamos examiná-lo sob outra forma.

Gênese do princípio de finalidade

Como nasce e por que nasce em nós a idéia de finalidade?

Já vimos que a razão é exigente em sua maneira de ver tudo necessàriamente, e o determinismo (a causalidade) é um dos seus princípios mais caros. Estabelece uma causalidade no passado e determina que os acontecimentos futuros obedecem a uma razão suficiente, no aspecto lógico, ou a uma causa, no aspecto real.

Não é possível, para a razão, aceitar fàcilmente a contingência e admitir que um facto sucede como poderia não suceder, como já vimos, quando analisamos a antinomia necessidade-contingência, nos conceitos da Razão e da Intuição.

Aceitar que os factos sucedam sem uma razão, é difícil para a Razão, mas aceitar também uma finalidade não é menor. Nos organismos (a palavra já está dizendo: sêres organizados, sêres que funcionam sob a direção de um todo, que formam um todo

(1) Em "O Homem perante o Infinito" (Teologia), examinamos, ao tratar dos futuros contingentes, êste ponto, que é de magna importância.

harmônicamente coordenado), sente-se que êste todo exerce certa acção sôbre a parte.

Um órgão não é apenas um órgão isolado, mas dependente dos outros, e assim sucessivamente. Êsse domínio do todo sôbre a parte, levaria fatalmente a aceitar a finalidade. Orgânicamente sentimos que tudo tende para um certo fim, e os maiores e melhores argumentos dos finalistas, como vemos fàcilmente na leitura de seus livros, baseiam-se em factos orgânicos. Êsse domínio do todo orgânico sôbre a parte favorece a aceitação de uma finalidade.

A evolução animal mostra-nos como a parte serve ao todo, como o todo cria a parte funcional, segundo as suas necessidades.

Êsse domínio do todo é mais uma causa eficiente que uma causa final.

Como nos escapam as condições que regem os fenômenos é natural que cheguemos ao finalismo para melhor compreender os factos. A idéia de finalidade nasce da necessidade que tem a razão de identificar tudo e de encontrar, em tudo, uma base identificadora. O que sucede não pode ser diferente do que sucederá. É preciso identificar, e identificar é ligar, é continuar, é homogeneizar, é tornar o mesmo.

No orgânico há uma ordem dinâmica inversa, pois, como vimos, há predominância da intensidade sôbre a extensidade, predominância do diferente sôbre o semelhante.

Ora, os sêres vivos actuam para defender-se como um todo, para conservarem-se como unidade.

Já vimos que a matemática só pode ser empregada na biologia em números inteiros. Uma vida é uma vida e não uma vida e três quartos. Quer dizer, as unidades, aí, são inteiras, unidades, e os números fraccionários não se podem aplicar, porque a vida não é medível, mas apenas numerável.

Um ser é vivo ou não é vivo; é um todo vivo ou não é. A vida é intensidade, por isso, nela, não se aplica a medida da extensidade.

Que se vê, então? Vê-se que, na vida, há a predominância sempre do todo sôbre a parte. Esta serve ao todo. É natural, portanto, que a idéia de finalidade encontrasse na fisiologia e na biologia tantos argumentos a seu favor.

Mas a razão não gosta das excepções. Aceitar um finalismo na vida era aceitar uma excepção, era aceitar um diferente, e alargá-lo ao universo inteiro foi uma exigência racional. E assim, como já vimos, ao estudarmos os conceitos da razão e da intuição, ao estudarmos as idéias de substância e do Eu (idéias antinômicas), verificamos que havia aí tais pontos de contacto que, como no alto de uma pirâmide, a razão e a intuição, nesses dois conceitos, encontravam-se como se se fundissem.

No princípio de finalidade, a razão não se sente suficientemente amparada para fundá-lo. Neste princípio, a intuição penetra também com seu contingente, porque ela nos dá também argumentos para fundá-lo. Não podendo generalizá-lo, universalizá-lo, como seria agradável para a razão, esta tem argumentos precários para fundamentá-lo, porque nêle penetra um pouco da intuição. Há assim, a nosso ver, uma correspondência entre êsse princípio (correspondências apenas simétricas) com os conceitos já citados.

Aceitar que tudo sucede em obediência a um fim é dar uma razão suficiente mais forte ao que a Razão já dá uma razão suficiente.

Vimos que a Razão não pode admitir que o que sucede suceda sem uma razão que o justifique por que sucede e não deixe de suceder; que justifique *antes* por que sucede do que por que não sucede.

Dar ao suceder um fim, é dar uma razão suficiente dupla. Desta forma a homogeneização, a identificação de tôda existência se processa mais firme, mais completa.

Assim como os deterministas fazem sobrehumanos esforços para não cair no fatalismo, dá-se, com o princípio de finalidade, uma decorrência viciosa que desejamos explicar. A aceitação de um princípio, de um ponto, exige que tudo siga conseqüentemente com êle, mas essa conseqüência, de puramente elucidativa ou contingente, passa a ser necessária, e termina em vício.

Assim o poder alcançado tende viciosamente ao arbítrio; a idéia que se julga verdadeira tende ao absolutismo e à intolerância.

Êsse princípio, por nós estabelecido, se verifica melhor no terreno da sociologia e da história, mas funda-se êle numa exigência natural do nosso espírito, que quer homogeneizar, identificar, justificar-se. Não nos é possível analisá-lo aqui, pois virá a seu tempo, mas, no caso do finalismo, é êle evidente.

Para nós, o princípio de finalidade é uma modalidade do princípio de identidade.

O que aceitamos é: nas tensões, onde houver unidades organizadas, há o predomínio do todo sôbre a parte, que passa a serví-lo.

Colocamo-nos, assim, do lado oposto aos que negam a finalidade, e tomamos uma posição que se coaduna ao nosso princípio dos indícios, exposto em "Teoria do Conhecimento".

Ao perguntarmos por que a razão o coloca e como êle nasce, já podemos melhor compreendê-lo, sem precisar negar os fins, mas libertados do *ismo* vicioso (finalismo). (1)

(1) A finalidade é estudada na "Ontologia", entre as causas. Só ali pode ser ela discutida quanto ao seu valor metafísico. Psicològicamente, o seu nascimento pode enquadrar-se no que expusemos, não, porém, sua justificação ontológica.

TEMA VII

ARTIGO 5

SINAIS E LINGUAGEM. A LINGUAGEM E O PENSAMENTO

Considera-se sinal o que, percebido actualmente, aponta a qualquer coisa. Por ex.: o fumo que indica que há fogo, combustão.

O sinal indica a existência de alguma *outra* coisa que não é percebida.

Não é sinal o que é susceptível de evocar uma representação pela recordação ou pela associação de idéias, como, por exemplo, a visão de um automóvel de certo tipo, no qual costumamos ver sempre uma determinada pessoa. Ao ver o automóvel, não podemos considerar um sinal dessa pessoa. Em suma: o sinal nos revela outra coisa, mas a ligação entre o sinal e o assinalado é mais estreita, portanto, do que pode parecer à primeira vista.

E essa ligação pode ser a de causa e efeito, como a do fumo que revela a combustão, ou a de uma convenção estabelecida, como uma caveira sôbre duas tíbias em cruz, para assinalar que o conteúdo é venenoso.

Então temos já duas espécies de sinais: uma que é natural, e outra que é artificial ou arbitrária.

Entretanto se examinarmos melhor, veremos que muitos sinais, que parecem ligados por uma relação de causa e efeito, não o são pròpriamente. Um exemplo comum dado pelos psicólogos é o rubor que revela, assinala timidez. Na verdade, o rubor é produzido por uma modificação da circulação sanguínea, mas como essa está ligada muitas vêzes à timidez, o rubor pode significar, assinalar a timidez.

E por que fazemos isso? Porque na modificação da circulação sanguínea, há a revelação de uma intenção psicológica, pois não iremos explicar um sinal de trânsito que nos indica caminho livre, como um simples movimento de iluminação, mas sim o que entende, o que quer dizer. Então encontramos, agora, que o sinal tem uma intencionalidade, tende para alguma coisa, que não é percebida, está aí para dizer alguma coisa, que não é pròpriamente o sinal.

Como o sinal é percebido, está êle naturalmente ligado aos nossos sentidos, por isso a maior parte dos sinais são visuais ou auditivos, por serem a visão e a audição os principais órgãos de percepção do homem. Outros sêres, com outros sentidos, terão outras categorias de sinais, o que é fácil de compreender.

Como vimos, os sinais podem ser *naturais* ou *convencionais*, e as sensações visuais ou auditivas nos dão a perceber sinais naturais e visuais; num sinal de trânsito, um sinal visual mas convencional; num grito de dor, um sinal natural auditivo e, na linguagem, quando falada, um sinal auditivo convencional.

Há uma transição entre os sinais visuais naturais e os sinais visuais convencionais, que Ribot chamou de "gestos analíticos", que são gestos que não expressam emoções mas idéias, como nas pantomimas e na linguagem por gestos. (1)

A transição entre os sinais auditivos naturais e os sinais convencionais, temos nas exclamações, nas interjeições, nas onomatopéias, denominadas *expressivas* pelos linguistas.

A linguagem, como função da expressão do pensamento, é formada por gestos mímicos ou sons articulados que têm seu significado; são sinais.

Como se formam êsses sinais e como são êles entendidos, porque têm como finalidade transmitir as emoções ou os pensamentos, são problemas que são propostos não só à linguística como também à psicologia.

Os gestos e os sons elementares que expressam alegria ou tristeza, assombro ou desapontamento, terror ou fúria, e os sons articulados que os acompanham são reconhecíveis nos animais também.

(1) O símbolo é um sinal que revela uma participação entre êle e o simbolizado. Tratamos do símbolo em "Tratado de Simbólica", que faz parte desta Enciclopédia.

Reproduzem emoções simples, mas, no homem, por exemplo, revelam uma intencionalidade, um tender para... uma vontade, uma direção.

Sabemos que não é apenas a palavra um meio de expressar emoções.

Há gestos que representam uma complexidade de emoções e há povos primitivos que os usam, como os peles vermelhas, com significados bastante precisos e completos.

As diversas teorias que procuram explicar a origem da linguagem podem ser classificadas assim:

a) teorias teológicas, as quais atribuem o dom da linguagem a uma divindade que a revelou aos homens; defendida por algumas doutrinas religiosas, a de Bonald, etc.;

b) teorias que aceitam que a linguagem é uma invenção artificial do homem, como o defendeu Demócrito, Crátilo, e, mais próximo a nós, Adam Smith;

c) filosofias que aceitam para explicá-la a presença de um instinto; porém é uma espécie de revelação, natural, sem a necessidade da intervenção de uma divindade, como Max Müller, Renan, etc.;

d) teorias dos que aceitam que a linguagem funda-se na linguagem natural, que, auxiliada pela inteligência humana, conhece um desenvolvimento progressivo, que a torna mais complexa e mais hábil (Whitney, Romanes, etc.).

É absolutamente impossível reproduzir aqui as razões que apresentam tôdas essas teorias. Podemos apenas dizer o seguinte: as teorias teológicas pertencem ao âmbito da filosofia e da religião e ultrapassam o da ciência, razão porque deixamos de tratar delas aqui.

As segundas, de origem artificial, têm a seu favor alguns elementos, pois realmente há palavras criadas pelo homem com o intuito de, por meio delas, assinalar alguma coisa, mas sempre obedecem a raízes que têm um significado analógico. Quanto à terceira, peca pela aceitação prévia do que deve provar (o instinto).

No entanto tem seu fundamento no facto de aceitar uma base natural para a linguagem, o que é inegável, porque se analisamos as idéias abstractas, veremos que essas são sempre captadas através de factos empíricos, que o espírito humano, em sua acção abs-

tractiva, generaliza, como vimos, pela acção da razão, uma das funções intelectivas.

Quanto à última teoria, funda-se nos sons da espécie emitidos pelo antropóide. Queremos acentuar ainda alguns aspectos sôbre as relações entre a linguagem e o pensamento, que julgamos de magno interêsse, e que são assinaladas por alguns psicólogos.

São as seguintes: realmente o pensamento antecede à linguagem e tanto é verdade que procuramos muitas vêzes palavras para expressar o que sabemos, o que desejamos dizer e nem sempre as encontramos.

Se a linguagem fôsse a produtora do pensamento, como pensava de Bonald, tal não se daria. Mas, não se pode negar que há uma reciprocidade entre o pensamento e a linguagem por que ambos interectuam-se dialècticamente. A palavra sempre freia o pensamento, sempre diz menos do que desejamos, e essa é a tortura de todos os grandes escritores, porque a palavra, expressando idéias gerais, conceitos, não pode prender em seu bôjo o conteúdo riquíssimo da singularidade.

Depois dos estudos que fizemos, é fácil compreender a razão. Sabem muito bem disso os psicanalistas, por exemplo, quando percebem quanto têm de relativamente expressivas as palavras, que, por serem limitantes e limitadas, não têm a riqueza nem a capacidade de expressar totalmente os factos singulares.

Cada um sabe quão pouco as palavras são capazes de dizer tudo quanto sentimos e tudo quanto desejamos expressar. Sabem-no bem os poetas e os escritores em geral.

Entretanto, deve-se ainda salientar que as palavras, num desenvolvimento maior do homem, substituem muitas vêzes o pensamento.

Sendo apenas um meio, acabam tornando-se um fim, e essa a razão por que muitos apenas expressam palavras, mas quase vazias de pensamento.

No livro "Realidade do Homem", reproduzimos uma tese interessante sôbre a formação da linguagem, que aceitamos plenamente, da autoria de Callet, que, na verdade, não mereceu maior interêsse da parte dos glotólogos, etc.

ARTIGO 6

VONTADE E DESEJO

Embora muitas vêzes usadas e muitas vêzes confundidas, essas duas palavras, *querer* e *desejar*, exigem que se dê nitidez às suas verdadeiras acepções na psicologia.

Desejar uma coisa... em que consiste? Consiste numa representação mais ou menos vaga de que nos seria um bem a realização ou a obtenção do que é objecto de nosso pensamento.

Mas, querer? Querer é êsse desejar, mas acrescentado da possibilidade de realizar-se o desejo.

Desejamos o impossível até, mas queremos o que julgamos possível.

O querer exige sempre a possibilidade; o desejar, não. Portanto, no querer, existe uma deliberação, um sopesamento, um balancear de valôres. O desejo torna-se querer, quando há essa deliberação, êsse balanceamento. Então, para bem compreendermos o querer, para compreendermos o acto voluntário, o acto volitivo, necessitamos analisar bem essa *deliberação*.

Conceito de querer

Não há um querer sem uma idéia do que é querido, isto é, sem um *motivo*, uma representação intelectual.

Mas isso só basta para orientar o querer? Não; é preciso que alguma coisa nos mova para o que é querido; é preciso, portanto, um *móvel*, que tanto pode ser a atração de um prazer ou o mêdo de um desprazer ou sofrimento.

Mas até aí não está formada ainda a deliberação, porque é necessário o exame dêsses motivos e dêsses móveis, se convêm, ou não; se interessam ou não.

Mas ainda não é tudo, porque é preciso *decidir-se* a realizar o acto de vontade para obter ou afastar o que se deseja ou se repele.

Mas a vontade até essa decisão não se completa, sem que seja executada, sem que se ponha em acto, sem a *execução do acto.*

A simples análise de todos êsses processos está a indicar-nos que o acto volitivo não é tão simples como julgavam muitos psicólogos, pois, nêle, penetram tantas acções, tantos processos, tantas contradições, que não permitem consideremos a vontade como uma simples faculdade do espírito, mas sim como um complexo psicológico, mais vasto do que pode parecer à primeira vista (1).

Sim, pois na deliberação entram razões pró e contra, razões que, por sua vez, são complexas por encerrarem valorações, sentimentos, afeições, influências históricas e sociais, enfim elementos que ademais se entrechocam, se anulam, se associam, se fortalecem, se destroem, para que a vontade se estabeleça em vias de actualizar-se num acto de vontade.

Não é, portanto, a vontade, na psicologia, um acto simples, mas um conjunto complexíssimo de elementos que penetram, se entrecuzam, se misturam.

Se tenho um desejo, êsse desejo não surge isolado, mas ligado a muitos outros elementos. Se desejo comer, é que sinto sensações desagradáveis, sinto o que chamamos fome, e me vem a representação do que posso fazer para afastar de mim essa sensação desagradável. Poderíamos repetir exemplos semelhantes.

Isso demonstra que o chamado "estado de vontade" revela um complexo de inúmeros factôres.

(1) A vontade psicològicamente considerada apresenta essa complexidade. Mas a raiz da vontade, o que estudamos na "Noologia", quando colocada na esfera metafísica, revela uma simplicidade que não poderia ser tratada aqui.

Teorias sôbre a vontade

Posto isto, podemos examinar as teorias que se formam sôbre a vontade. Há uma teoria, a *intelectualista,* que é defendida por Hume, e modernamente por Lapié, Munsterberg e outros, segundo a qual a vontade não é um aspecto irredutível da vida consciente.

A vontade é, para êles, um conjunto de juízos, uma forma da inteligência. Assim há vontade, quando uma acção tem por antecedentes dois juízos conscientes, um dos quais aprova a escolha do fim e o outro proclama possível a sua realização.

Essa teoria peca por subordinar a vontade a um julgamento. E se perguntássemos, não será que julgamos bom alguma coisa porque precisamente a desejamos? Não procuramos justificar o que desejamos?

Não são êsses objectos que se tornam os móveis mais poderosos para que o juízo contenha sua fôrça?

Não são êles que inibem, afastam quaisquer razões contrárias, não anulam a acção do que possa opor-se?

Essa opinião levaria a aceitar, na vontade, um elemento primordial, anterior ao juízo, e não é outra a opinião de Schopenhauer e, sob alguns aspectos um tanto diferentes, a opinião de Wundt, de James e Fouillée.

Crítica

O que se pode concluir aqui é que ambas teorias têm seu fundo de verdade. Há realmente na vontade um impulso anterior ao raciocínio, como também se dá a conjugação dos juízos.

O que demonstram os factos, e as observações que se façam nesse campo, é que a vontade não é algo simples, mas sim um impulso vital, primitivo que sofre a influência complexa de tôda a vida psicológica.

Não há consciência accional sem a consciência, sem a interferência da vida psicológica racional, mas também não exclui o mais primitivo e simples da tensão vital, que se manifesta nos instintos, nos impulsos vitais, que se modelam em desejos e actos

de vontade. Vejamos agora o que é a acção ideomotriz de que falam os psicólogos.

"Há, diz William James, acção ideomotriz cada vez que a representação de um movimento é *imediatamente* seguida dêsse movimento, sem que se note nenhuma vacilação. Então, a consciência não revela nada entre a concepção e a execução. Há, sem dúvida, entre ambas, tôda classe de processos neuromusculares; mas nós o ignoramos completamente. Pensamos no acto, e êste se *verifica intantaneamente;* é tudo o que nos revela a introspecção.

E vários exemplos são conhecidos. Estamos conversando com alguém e tôda a nossa atenção parece estar para a palestra, mas eis que vemos um alfinete e, sem que interrompamos a palestra, nos dirigimos e o apanhamos. Bastou apenas a mera percepção do objecto para que o acto se realizasse imediatamente. Não houve aqui deliberação".

Mas julgar que êsse acto é algo diferente da acção voluntária é um êrro. Porque aqui houve uma deliberação. A deliberação realiza-se instantaneamente porque não encontrou qualquer resistência. Mas em outras circunstâncias, um acto praticado imediatamente pode sofrer uma deliberação mais demorada.

Êsses actos que praticamos muitas vêzes imediatamente, quando cercados de pessoas íntimas, pode sofrer uma resistência em outros ambientes. Em casa, por exemplo, ante a presença de uma fruta, quando jantamos, podemos apanhá-la e comê-la, sem que nos demos conta do que fazemos, sem que o tenhamos deliberado.

Mas, em uma casa alheia, tal acto já sofrerá certas restrições. No primeiro caso a deliberação é imediata, por não encontrar resistência, o que pode não se dar no segundo caso, onde há uma deliberação mais demorada.

Não se deve, no entanto, ter, da vontade, uma concepção puramente mecânica, como um resultado da conjunção de fôrças, da qual ela fôsse uma resultante. Embora essa opinião seja muito comum, peca por um simplismo extensista da vontade, portanto abstracto.

Na vontade, há intensidades e as resoluções variam de modo completo. O que queremos firmemente hoje, podemos não querer amanhã.

É que não penetram na vontade apenas elementos quantitativos, mas também qualitativos. Numa conjunção de fôrças, a resultante é sempre aquela onde é menor a resistência. Se tenho duas fôrças em oposição, uma tendendo para uma direção e outra para outra, a resultante não é uma nem a outra, mas aquela que oferece menor resistência. No entanto, num acto de vontade, a resultante é sempre a direção que maior resistência ofereceu.

A inibição

Falam muito os psicólogos da acção da inibição na vontade.

Um enfêrmo que recebe do médico prescripções dietéticas, embora tenha fome, negar-se-á a comer. Temos aqui uma série de idéias e de imagens a exercerem um papel inibidor da vontade, sem que seja inibido o desejo que se manifesta plenamente e até exageradamente.

A inibição provém de estados psicológicos e não de uma vontade exterior a essa vontade. Numa luta de motivos e móveis pode intervir essa acção inibidora do espírito, que impede realizemos actos que corresponderiam completamente aos nossos desejos, mas que são inibidos por outros elementos, idéias, imagens.

Elas exercem uma fôrça dominadora como uma vontade que se opõe à própria vontade; é como uma vontade opondo-se ao desejo.

Êsse equilíbrio, que é dado pela inibição, pode romper-se de várias maneiras:

1) quando as fôrças impulsivas adquirem tal intensidade, que triunfam sôbre tôda e qualquer inibição;

2) quando as fôrças de inibição se debilitaram de tal modo que são insuficientes para resistir a qualquer impulso. Neste

caso, temos as vontades impulsivas que se podem manifestar por um excesso do impulso interior ou por uma fraqueza da inibição;

3) quando as fôrças impulsivas são insuficientes;

4) quando as fôrças de inibição são exageradas. Nestes dois últimos casos, temos os homens de vontade vacilante e, em casos excepcionais, os abúlicos (ausência da vontade).

ARTIGO 1

TEORIAS MODERNAS DA PSICOLOGIA

Atravessamos, agora, o que podemos chamar os "decênios psicológicos", pois nunca o estudo da psicologia teve tal desenvolvimento como nesses últimos anos.

Depois de ter Nietzsche, em fins do século passado, chamado a atenção dos psicólogos para temas importantes que, por um pudor mal compreendido, deixaram de ser examinados, e vasculhar a alma humana para examinar as suas torpezas e magnificências, a psicologia conheceu um desenvolvimento inesperado.

Se fôssemos mostrar aqui quanto deve a Psicologia moderna a Nietzsche, poder-se-ia dizer que quase tudo, pois êle antecedeu a tôdas as escolas e tendências modernas, numa visualização muito mais extraordinária do que se pode julgar. E já veremos, mais adiante por que.

Para se ter uma nítida idéia da variedade de doutrinas, opiniões, teorias, escolas psicológicas que se formam, basta dizer-se que, nos Estados Unidos, publicou-se uma obra com o título de "Psychologies of 19...", que sintetiza, apenas as novas teorias apresentadas no decorrer de um ano, naquele país.

Ora a psicologia trabalha com um material intensista e heterogêneo como é o psíquismo humano. Dessa heterogeneidade dos factos inesperados e extranhos que sucedem, partindo dêles, podem os psicólogos fundar inúmeras teorias, as quais permitem as mais diversas variantes. Se tentássemos aqui dar uma ex-

planação, por sucinta que fôsse, apenas com as idéias gerais das diversas teorias, encheríamos algumas dezenas ou talvez uma centena de páginas, pois não há tema de psicologia que não tenha a sua teoria especial. Mas, das teorias que disputam a primazia do pensamento psicológico, podemos aproveitar uma classificação de Schmidt, com as colaborações feitas por Pucciarelli.

Vamos deixar de lado a escola da Psicologia Objectiva, da Psicologia Experimental clássica, que já estudamos, para interessarmo-nos agora, pelas correntes modernas, que são as que merecem um destaque à parte. Então temos:

1) a teoria da *Gestalt*, ou psicologia da estructura, da forma;

2) a psicologia introspectiva de Bergson, James, Brentano;

3) a psicologia científico-espiritual de Dilthey e Spranger; e

4) a Psicanálise, com suas tendências (que é a mais popular).

Esta classificação não implica que essas teorias sejam estrictamente independentes e não relacionadas umas com as outras. A dificuldade das classificações consiste em terem elas muitos pontos de convergência e até de coincidência.

A Gestalt

Estudemos, no entanto, a primeira. A palavra alemã *Gestalt*, tem sido traduzida nos idiomas latinos por estructura, idéias de forma, configuração, forma, trama, complexo e conexão, que são ligadas umas às outras por analogias. Essa palavra alude a um conjunto de elemento solidários entre si, a um organismo, cujos componentes não são meros fragmentos independentes e arbitràriamente desintegráveis, mas que possuem interdependência entre êles quanto à totalidade" (Ferrater Mora). A psicologia da estructura nasceu das investigações de Kurt Koffka, Max Wertheimer e Kohler. Estudaram êles as estructuras visuais, auditivas, estáticas, dinâmicas, etc., bem como as suas leis e relações mútuas.

Essas observações levaram a ampliar a estructura para a totalidade da vida psíquica.

Para êles, a totalidade condiciona sempre o comportamento dos membros, de tal modo que só a totalidade pode explicar êsse comportamento e não como ocorre no método atomista. Vamos dar um exemplo, que pode esclarecer o sentido dessa teoria, que é hoje complexa, e tem uma literatura já volumosa e orienta as observações de inúmeros psicólogos. Quando vemos, por exemplo, uns traços, em qualquer objecto, semelhantes aos traços do rosto humano, logo os completamos, dando-nos a impressão que vimos uma figura.

Assim, quando vemos um desenho incompleto, nem notamos o que falta, porque *figuramos* logo o todo. São configurações de carácter visual. Partindo dêsses factos, que já haviam sido observados por outros psicólogos, puderam os seguidores dessa teoria organizar uma doutrina coordenada que abrange até os mais complexos processos psíquicos. Da segunda escola, podemos salientar Brentano, que ante o fisiologismo, o associacionismo e o constructivismo na psicologia, converte esta numa ciência descriptiva, numa "psicognósia" (num conhecimento do psíquico), destinada a examinar, mediante uma eliminação de tôda a suposição, os fenômenos psíquicos puros, dados nos actos intencionais.

Brentano e Dilthey

Brentano interessou-se pela idéia de intencionalidade, a qual já estudamos. Todos os actos psíquicos, intelectuais, afectivos ou volitivos, tendem para um objecto. Êsse é o carácter fundamental do psíquico, que o distingue do físico.

Quanto à terceira escola, a de Dilthey, funda-se na autognosis (conhecimento de si mesmo), com a qual fundamenta a sua psicologia. "A autognosis, diz Dilthey, é o conhecimento das condições da consciência, nas quais se efectua a elevação do espírito à sua autonomia, mediante determinações de validez universal:

quer dizer, mediante um conhecimento de validez universal a normas de obrar, segundo fins de validez universal".

Quer Dilthey compreender o homem como realidade histórica e não como um ser imutável, como uma natureza ou subtstância. Ser ser histórico é concentrar no presente o passado. A psicologia, por si só, é insuficiente para compreender a complexidade do mundo espiritual e, por isso, Dilthey quer torná-la capaz de apreender os objectos espirituais, transformando-a em descriptiva e analítica.

O fundamento metódico da hermenêutica de Dilthey não é a explicação, mas a compreensão. É pela compreensão, como acto original, que o espírito "capta o mundo do espírito manifestado em exteriorizações (sinais, gestos, inscrições, etc.), e se refere ao homem como criador de cultura e como sujeito que vive a cultura".

"A idéia fundamental da minha filosofia, escreve Dilthey, é o pensamento de que até o presente não se colocou, nem uma só vez, como fundamento do filosofar a plena e não mutilada experiência, de que nem uma só vez se fundou na total e plena realidade". Dilthey fundamenta-se em algumas proposições, que são as teses sôbre as quais se orienta a sua filosofia total da experiência:

"1) A inteligência não é um desenvolvimento que tenha tido lugar no indivíduo particular e torne-se, por isso, incompreensível, mas é um processo na evolução da espécie humana, sendo esta, por sua vez, o sujeito, no qual o querer é o conhecimento. 2) Em rigor, a inteligência existe como realidade nos actos vitais dos homens, todos os quais possuem também os aspectos da vontade e dos sentimentos, por isso existe como realidade só, dentro da totalidade da natureza humana. 3) A proposição correlativa à anterior é a que afirma que só por um processo histórico de abstracção se forma o pensar, o conhecer e o saber abstractos; 4) Mas esta plena inteligência real tem também, como aspectos de

sua realidade, a religião ou a metafísica ou o incondicionado, e sem êstes não é nunca real nem efectiva".

Nietzsche

A maior parte dos psicólogos modernos, segue ainda as normas da psicologia clássica, dentro dos quadros da Psicologia Objectiva e da Psicologia Experimental. Deixamos naturalmente para o fim a psicanálise, corrente importantíssima.

Dissemos no início que Nietzsche foi o precursor da moderna psicologia. Esta afirmativa pode parecer exagerada para alguns, entretanto, não nos é possível fazer aqui uma demonstração cabal de tudo quanto Nietzsche estudou em psicologia para prová-lo. Vamos apenas reproduzir o que dissemos, certa ocasião, no livro "O Homem que foi um Campo de Batalha", e que trata dêste tema:

"O problema dos sonhos renasce outra vez para os homens. São também magos que agora o estudam. É que os magos da actualidade chamam-se médicos, chamam-se psicólogos, e vestem aventais brancos em vez do chapéu afilado, ou das máscaras terríveis dos pagés. E há nestes, como havia naqueles, o mesmo tom doutoral e convicto de quem fala em nome de um deus Mithra, Tupã ou Scientia...

Os cépticos que permaneçam recostados à sua descrença. Não pensam assim, os psicólogos que buscam, a pesar das dificuldades, encontrar o que os outros negligenciam.

Se tôda experiência consciente é digna de respeito e de análise, não o é menos a experiência inconsciente, o sonho. O conceito freudiano ressente-se do mesmo espírito religioso semítico. Vê no inconsciente do homem tôda a monstruosidade da alma. É o preconceito de milhares de anos que domina o consciente...

O consciente seria assim um salvador, um libertador, um organizador. Aí está a "calúnia de Freud". Já antes dêle Nietzsche denunciara. E, no entanto, a obra freudiana é a marcha através dos caminhos indicados por Nietzsche. Mas a marcha

de quem segue com óculos escuros e vê com côres diferentes os prados, as flores, as árvores que bordejam êsse caminho.

Freud pinta o homem primitivo como um monstro de maldade, um perverso. Vê na criança o perverso impotente. A censura, acção policial da razão, um contraveneno, uma restrição dessa maldade que, libertada, tornaria o homem um monstro. Assim, para Freud, tudo o que é belo, o que é humano, o que é nobre está na consciência. Todos os impulsos que ofendem os direitos do próximo, tudo o que possa perturbar a marcha da ordem estabelecida, é um impulso do inconsciente. Êsse é um dos preconceitos mais arraigados na actualidade.

Freud, seguindo as pegadas de Nietzsche, transviou-se depois do caminho que êle indicara. Não assim Jung. A assimilação em amplas proporções do conteúdo do inconsciente pelo consciente, que forma uma das teses junguianas, segue as indicações de Nietzsche. "A assimilação" é uma penetração mútua dos conteúdos conscientes e inconscientes, e não uma valorização unilateral, a transformação ou o falseamento do conteúdo inconsciente por obra da consciência". Aí Jung se afasta de Freud, porque Jung busca o homem cósmico, o homem como colectividade, como passado, presente e futuro de todo o cosmos. Essa teoria junguiana tem seus acusadores. E ameaça — proclamam, — pois arruina os fundamentos da cultura, entregando os valôres mais sublimes à primitividade. Ora, isso se baseia no preconceito de que na primitividade está a crueldade, o teratológico.

A sublimação freudiana é um recurso de libertação das peias do inconsciente. Essa sublimação exigiria transfiguração, transmutação, e isso precisamente não se dá.

Dá-se um desvio dos impulsos, ou seja uma cura dos sintomas, não da "causa" etiológica. A sublimação é, assim, um recurso temporário, não uma victória. Isso que Freud veio a descobrir depois, já havia sido denunciado por Nietzsche como moeda falsa.

O homem não diminuiria suas angústias pela simples sublimação. É preciso conhecer-se e vencer-se. A cura da alma processa-se por victórias, não por adormecimentos.

O inconsciente não perturba o homem nem o transforma num perverso. A consciência deve estabelecer para com o inconsciente uma mutualidade e não uma opressão. Precisamente essa pressão é que determinou as neuroses (má consciência?), as angústias, sintomas delas. O homem afasta-se de si mesmo quando se afasta do inconsciente. Há mais perigo numa vida falsa, e artificializada conscientemente, que numa inconsciente. O que Jung quer é a assimilação, a mutualidade. E era o que Nietzsche também queria. Os maus intérpretes de Nietzsche são como os maus intérpretes de Jung: acusam o todo pela parte. Aliás, isso é vêzo dos maus intérpretes...

O homem, conhecendo-se, pode criar individualmente sua própria cura.

O papel da educação não é oprimir nem censurar. Mas explicar e substituir as fôrças enfraquecidas de reação, por novas. Ensinar o homem a assimilar o inconsciente sem torturas nem derrotas, mas como vencedor de si mesmo, com victórias. No freudismo há êsse sentido de derrota; em Jung, de victória. Nietzsche já dizia que o homem possue um equilíbrio dinâmico no seu inconsciente. O desequilíbrio é que o transforma precisamente num angustiado, num louco. Mas os perversos não são um argumento contra o inconsciente, mas contra a fraqueza do consciente. Há compensações para os excessos. Essa compensação psíquica também foi estudada por Nietzsche. Jung modernizou-a com as conquistas da ciência actual. Era por isso, nesse conceito, que Nietzsche fugia às afirmativas puras. Achava-as ridículas e falsas. O homem como altruísta puro, ou como egoísta puro, era para êle uma infantilidade. Seu conceito dialéctico da alma humana — a compensação dos impulsos — compreende o sentido também dialéctico de Jung.

O homem reflete em si uma grande batalha. Esta não está só no consciente, mas no inconsciente, onde se dão os maiores encontros. Os impulsos negativos e os positivos chocam-se. O que o consciente às vêzes recebe é simplesmente o resíduo dessas lutas que se travam nas sombras. Se não existisse essa compensação não haveria nenhuma espécie de normalidade. O inconsciente, em suas relações com o consciente, experimenta também

essa forma de compensação. O sonho é o antípoda, é a compensação dos impulsos conscientes.

Chega-se assim ao princípio de Nietzsche, formulado para a psicologia, de que a lei da conservação da energia psíquica também existia. Nada se perde no psiquismo. O homem compensa todos os seus impulsos. Nietzsche é assim dialéctico também para a alma humana, como o é Jung. É assim, pela compensação, que o consciente exerce sua influência no inconsciente, e viceversa. Por isso a libertação dos instintos, preconisada por Nietzsche, nunca resultaria na perversidade, na monstruosidade, porque o homem é positivo-negativo. O que Nietzsche queria era que o homem aproveitasse mais subjectividade para a objectividade da consciência. Queria mais sonho, mais fantasia na vida, para que ela não tendesse tanto à mecanização, à objectividade, à realidade que lhe traria o cansaço de viver e as guerras destrutivas, como trouxe. O homem cansa-se da vida quando não a vive plenamente. Viver plenamente não significa o conceito de plenitude do objectivado que quer plenitude objectivada. Plenitude é objectividade e subjectividade, é Apolo e Dioniso, é consciente e inconsciente.

Só assim o homem encontraria o equilíbrio..."

ARTIGO 2

A PSICANÁLISE

Sigismundo Freud, um médico austríaco, foi o fundador da psicanálise.

Nos primeiros anos de sua profissão, trabalhou na clínica do famoso professor francês Charcot.

Êste fizera uma descoberta sensacional: por meio da hipnose produzia sintomas de histerismo. Na pessoa adormecida, apenas por uma ordem, produzia artificialmente manifestações de paralisia, queimaduras, etc..

A hipnose consiste em pôr uma pessoa em um sono artificial e transmitir-lhe outra vontade, bem como idéias alheias. O hipnotizador é quem transmite essa vontade e essas idéias.

Afirmava Charcot que o histerismo era uma enfermidade psicogênica, isto é, uma enfermidade com origens não corporais, mas anímicas, da psique.

Freud, voltando de Paris para Viena, encontrou-se com seu amigo Bleuer, um médico austríaco, que havia descoberto um meio de curar os histéricos.

Hipnotizando uma paciente, Bleuer mandou-a que tirasse de seu subconsciente recordações de factos relacionados com o seu mal. Ela relatou então certos factos ocorridos na infância, dos quais não se recordava em estado normal, depois de passado o sono hipnótico.

E observou Freud que cada vez que a enfêrma relatava essas recordações, iam desaparecendo um a um os sintomas da enfermidade.

Chamavam a êsse método de "método depuratório ou catártico". (Catártico vem da palavra grega Catharsis que significa depuração).

Freud, entretanto, não se satisfez com êsses sucessos e prosseguiu investigando. Observava que as curas obtidas pelo método catártico eram ainda imperfeitas e pouco duradouras, porque os sintomas, passado algum tempo, retornavam.

De Viena voltou novamente para a França, onde trabalhou com o professor Berheins. Êste procedia diferentemente em parte, de Charcot.

Por persuasão fazia o enfêrmo recordar, quando em estado consciente, do que se passara durante o sono hipnótico artificial. Freud concluiu então que podia obter a cura de enfêrmos desde que fizesse voltar à consciência certas representações inconscientes.

Freud, assim, procurava tornar consciente o subconsciente, por meio da persuasão. E dêste modo a psicanálise se constituiu num método para curar enfermidades nervosas, e foi através de suas experiências e de suas curas, que Freud pôde construir sua teoria.

Observou que os pacientes, quando falavam, narravam muitas coisas de maneira desordenada. Procurou, por entre as palavras, descobrir o que havia de mais importante e que lhe pudesse dar o fio para chegar a descobrir a causa da enfermidade.

Em vez de hipnotizar os pacientes, deixou-os falar à vontade. Estava convencido de que todos os factos descritos pelo paciente tinham um sentido, e era questão de tempo apenas para que, do subconsciente, surgisse o essencial que lhe permitisse descobrir a causa da enfermidade.

Compreendeu assim que muitas coisas que sucedem com os sãos têm sua explicação psicanalítica. Por exemplo: um menino perde um caderno de colégio, ou alguém esquece de devolver um objecto.

Êsses esquecimentos não são puramente acidentais. Há uma razão atrás disso tudo: o menino "tinha interêsse" em perder o caderno, o adulto em esquecer de devolver o objecto. No entanto, tais factos não são conscientes. O que levava a tal esquecimento era algo de subconsciente.

Freud estudou êsses pequenos erros, êsses actos falhados, palavras trocadas, que na vida diária cometemos todos nós. Por exemplo, se num discurso, alguém, em vez de dizer: "o honroso discurso do orador que me precedeu", dissesse "o horroroso discurso do orador que me precedeu", são lapsos que muitos cometem e que revelam as verdadeiras intenções de quem os pratica. A psicanálise teve em Freud seu grande iniciador. Várias correntes decorrem da sua escola. Entre os mais famosos citamos os de Alfred Adler, Carl Gustav Jung, Willelm Reich e Steckel.

Fundamentos da Psicanálise

O fenômeno da vida é um fenômeno de assimilação e de desassimilação. Duas constantes biológicas dirigem os homens, assim como todos os sêres vivos:

a) Conservação do indivíduo: alimentação, etc.;

b) Conservação da espécie: reprodução.

Na vida se dá uma troca de energia entre o homem e o ambiente. Para assimilar, para alimentar-se, o homem retira do ambiente as energias necessárias, em forma de frutos, alimentos, água, ar, etc., já que não pode tirá-las de si mesmo. Por outro lado, o homem devolve ao ambiente, ao mundo da natureza que o cerca, o que recebe (desassimilação). Devolve em parte. Compreende-se, portanto, a relação.

Meio ambiente
Homem
Meio ambiente

Vejamos agora a relação:

Quando o homem retira do meio ambiente uma certa quantidade de energia, fá-lo pela alimentação. Devolve o que não necessita, o que por motivos vários não pode reter. Quando essa

devolução (desassimilação) é regular, há equilíbrio na relação. Quando essa desassimilação vai além, acarretando a saída dos elementos necessários, há depauperação, velhice, etc.; quando a assimilação é maior, há desenvolvimento, crescimento. Na vida do homem há três fases:

a) nascimento, infância;

b) mocidade, idade adulta, média;

c) velhice, morte.

Na primeira, a assimilação é maior, na segunda, equilibrada, na última, predomina a desassimilação. Chamam os fisiologistas "metabolismo" (da palavra grega *metabolé*, que significa mutação) êsse fenômeno geral de troca. "Anabolismo" na primeira fase e "catabolismo", na última. O que se dá com a vida física do homem, se dá, também, com a vida psíquica. Porque esta depende daquela. Vejamos como:

No ventre materno

O feto, no ventre materno, vive sem ambiente. A assimilação e a desassimilação são feitas, pelo organismo materno, por intermédio do cordão umbelical. Nada se oferece ao psiquismo da criança, a não serem os fenômenos de vida, de relação, fenômenos puramente vegetativos da vida. Sua "consciência é a consciência da vida visceral, orgânica. Consciência que, na vida adulta, nos escapa completamente. Não há, portanto, nessa fase da vida pròpriamente consciência. Todos os fenômenos psíquicos são inconscientes.

O feto vive "feliz", nirvânicamente, como se não vivesse. Existe, aí exclusivamente, o "Id" que forma a viga mestra do nosso psiquismo. É êle que, desdobrando-se depois, vai dar lugar à formação de nosso "Eu".

Êsse "id" prossegue pela vida afora. É êle que posteriormente centraliza os impulsos cegos, os instintos, etc.. Nascendo isolado, em si mesmo e para si mesmo, apesar de transformado em parte, continua, entretanto, entregue a si mesmo, sôbre si mesmo. Essa vida paradisíaca que vive o "id", no ventre, é rompida pelo

Nascimento

O feto, que vivia sem ambiente, tem, de momento, um abbiente. Êste é o mundo. Um ambiente diferente, que se lhe opõe agressivamente.

Impõe-se uma adaptação brusca. Por exemplo, no ventre materno há um equilíbrio térmico, mas após o nascimento a temperatura torna-se diferente da do ventre materno; a respiração que antes não existia, a alimentação, que ora deve ser feita, quando antes não havia, senão pelo contacto materno, etc., tudo isso obriga a criança a adaptar-se à nova vida ou perecer.

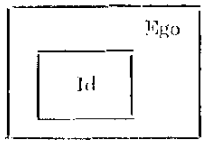
Tudo modifica a vida de relação da criança sob o seu aspecto fisiológico. Idênticamente se modifica o seu aspecto psicológico.

Psiquismo infantil

O psiquismo infantil que antes era pobre, é agora enriquecido de novas imagens, que lhe oferece, dadivoso, o ambiente. Vai adquirindo aos poucos a noção de espaço e a noção de tempo, das quais anteriormente não necessitava.

O "id" tem que se adaptar à nova vida. E, para adaptar-se, transforma-se parcialmente, sem se aniquilar. Do seu arcabouço surge uma nova modalidade, que se adapta à nova existência. É o "Ego". É a parte que sente, dos sentidos, a parte que age, que ordena os movimentos. Antes, na vida fetal, não tinha em movimento os sentidos. Não ouvia, não via, etc.. Não ordenava movimento nos membros, etc., porque lhe era desnecessário mover-se.

Agora, fora do ventre materno, vê, ouve, mexe os braços, o corpo, etc. .O "ego" é, portanto, como disse ilustre psicanalista, "uma membrana de defesa". É a "membrana que o "id" forma para a sua luta contra o meio ambiente, contrário, agressivo.



Mas vejamos, antes de prosseguir, o que sejam os

Impulsos

Na fase do "id", fase fetal, ainda no ventre materno, o psiquismo é chamado de psiquismo arcáico. Fizemos notar, que, aí, a consciência é como se não existisse.

Em contacto com o ambiente agressor, o "id" (psiquismo fetal) adapta-se bruscamente pelos sentidos, pelo movimento. Novos elementos o enriquecem. Todos os fenômenos psíquicos passam-se então no "id". O "ego" é, como vimos, a parte aparente da personalidade, a consciência, a que possui os órgãos de percepção, de atenção, de memória, de raciocínio, etc.. Nas relações entre o meio ambiente e o homem, podemos observar:

O equilíbrio é o meio têrmo. Quando a troca de energia é normal, há equilíbrio, tanto no mundo físico, como no mundo psíquico, onde se dá o mesmo.

O mundo psíquico é simplesmente uma modalidade do mundo físico.

Vejamos bem:

Meio ambiente — Homem — Meio ambiente.

Tomemos o homem por centro. Havendo excesso de carga no homem, torna-se necessário, para a conquista do equilíbrio, que essa carga saia, se exteriorize... Há excesso de carga no homem, deve escoar-se para o meio ambiente.

Pois bem, impulso (*triebe*) é o nome que se convencionou dar em Psicanálise a essa exteriorização.

No ventre materno, o feto está em equilíbrio, embora receba muita carga sem, entretanto, descarregar. O equilíbrio máximo só vai tê-lo com a morte.

Na vida, portanto, o equilíbrio só é atingido instantaneamente, sempre se está dando ou carga ou descarga. Os impulsos têm por finalidade:

a) defender-se do meio, pela agressão, etc.;

b) aquisição de energia do ambiente e sua conservação, para aumento da energia individual.

Impulsos de vida e de morte

Assim vemos dois grupos. Num, luta-se contra o meio, para retirar dêle o necessário para a vida orgânica. Noutro, procura-se o equilíbrio, internamente pela nutrição, e, externamente, pela reprodução.

Assim, os impulsos tendem para a destruição ou para a construção. Daí chamaram-se:

a) impulsos de morte; e

b) impulsos de vida.

A êstes últimos impulsos de vida, Freud chamou *libido.*

Prazer-desprazer

Êsses impulsos obedecem a dois princípios:

a) Princípio do prazer-desprazer;

b) Princípio da repetição.

A estabilidade é desejada pelo homem. Todo movimento que tende para a estabilidade é prazer. Todo movimento que tende para a instabilidade é desprazer.

Até um certo limite da estabilidade, há prazer. Pelo aumento posterior da carga, vem a instabilidade, e manifesta-se o desprazer.

Uma excitação agradável, continuada, torna-se desagradável.

Há um momento intermédio de indiferença. Os impulsos de vida, impulsos sexuais, a *libido,* têm tendência para o prazer.

Princípio da repetição

Os fenômenos naturais são regidos por um grande princípio: o princípio da repetição. O dia sucede à noite, a noite ao dia. Na natureza, em todos os fenômenos, observa-se a repetição.

É o princípio da repetição que nos explica o prazer das crianças em ouvir contar novamente as mesmas histórias; dos africanos gostarem do batuque que repete indefinidamente o mesmo ritmo, etc..

Censura

Os impulsos de morte tendem para a volta à vida mineral, a vida inorgânica, a vida das coisas que compõem o universo. Os impulsos de vida, para a reprodução da espécie.

A libido, impulsionada pelos princípios do prazer-desprazer e pelo da repetição, tende a exteriorizar-se em actos reprodutivos da espécie, em actos ou preparatórios ou finais, ou, ainda, quando não se deu o acabamento físico e psíquico do agente, como na fase prepuberal, infância, etc., em actos sexuais primitivos. Ora êsses actos, manifestados em gestos, em atitudes, etc., encontram a oposição do meio ambiente que reage contra êles.

A criança, ao manusear os órgãos sexuais, é injustamente repreendida pelos pais. A criança ao observar os fenômenos de ordem sexual encontra as restrições violenta dos parentes ou pessoas próximas.

A necessária educação, que deveria ser dada ordenadamente, regulada, dosada, é substituída enèrgicamente pela proibição pura e simples.

Vimos, nas páginas anteriores, que o "ego" é formado pelo "id" em contacto com o ambiente. A necessidade de se defender, adaptando-se bruscamente e a aplicação do aparelho-sensitivo receptor (olhos, ouvidos, tacto, etc.), tudo vem enriquecer o psiquismo arcaico da criança, aumentando-lhe os conhecimentos.

Os impulsos do "id" tendem a se exteriorizar, passando pelo "ego".

Mas o meio ambiente é oposto. O "ego" oferece, então, uma resistência tenaz a êsses impulsos. Essa resistência é o que Freud chama *censura*, palavra aproveitada da mesma que significa a acção policial contra os jornais, onde se vêem publicadas em branco as notas julgadas inconvenientes, etc..

Recalcamento

Dá-se o *recalcamento* (outro têrmo empregado por Freud) quando a victória da *censura* é completa, não vindo à tona do "ego" nenhuma manifestação do impulso censurado. Fica como que esquecido o impulso, guardado no âmago do inconsciente.

Já que falamos em *inconsciente*, vejamos como o considera a psicanálise, bem como o que chama de consciente.

Consciente e inconsciente

Chama-se em geral consciente o que está presente na consciência em um dado momento. Inconsciente, em regra também geral, o contrário, o que nunca está presente à nossa consciência. O sentido psicanalítico não difere muito. Observa-se que há representações conscientes e sabe-se que existem inconscientes.

Isso são princípios singelos de psicologia.

Já dissemos que o "id" é inconsciente. Não nos recordamos de suas representações. Não nos recordamos do que se deu em nossa vida fetal, nem imediatamente após ao nascimento. Será o "ego" e as suas representações também inconscientes? Não. No início do nascimento do "ego" há inconsciência. Mas, depois, com o desenvolvimento da vida psíquica, dão-se grandes alterações. As restrições aos impulsos vão gerando a personalidade. Daí porque, só em parte, o "ego" é inconsciente.

Mas o inconsciente do "ego" não é semelhante ao inconsciente do "id".

Há uma diferença: os fenômenos inconscientes do "ego" podem tornar-se conscientes, espontâneamente, enquanto os do "id" só se tornam conscientes pela aplicação do método psicanalítico.

Deslocamento

Os impulsos procuram exteriorizar-se, mas encontram a barreira da censura. Quando, encontrando essa barreira, não podem passar, dá-se o recalcamento, de que já falamos acima. Mas nem sempre se observa tal coisa. Os impulsos, procurando sair, encontrando a barreira da censura, conseguem, muitas vêzes, virem à tona, embora modificados pela oposição oferecida. Essa modificação os transforma, muda-os, tornando-os diferentes do primitivo impulso, irrecognoscíveis.

É uma forma de burlar a vigilância da censura. É isso que se chama deslocamento. Antes de examinarmos êsse importante capítulo da psicanálise, examinemos o que se compreende por "Super-ego".

Super-ego

Já vimos como se forma o "ego". O "Super-ego" é uma formação posterior. "O homem busca poupar sua energia pela adaptação". O meio opõe obstáculo à exteriorização dos impulsos. É a sociedade com os seus códigos de moral, com seus costumes, que repele os impulsos soltos.

O homem reage, resistindo aos seus impulsos interiores. Forma-se uma função censora, que representa as regras dominantes da sociedade.

Nessa fase começa a estructuração da personalidade, que na infância, nos primeiros tempos, ainda não existe "formada".

Desde o momento que são censurados os impulsos, começa a formação da personalidade. Mas esta é lenta, demorada. Aos três anos a criança começa a compreender a sua existência "pessoal". Até aí não tem consciência de sua personalidade. Só aí começa a usar o pronome pessoal e a modificar-se completamente.

O "Super-ego" é de acção censora. Oferece uma resistência tenaz aos impulsos. Procura impedí-los de se manifestarem. E temos o recalcamento quando êle, o super-ego, consegue o seu objectivo.

Associação

A idéia censurada pode, em muitos casos, associar-se a outras idéias. Censurada a primeira, outra e mais outras lhe sucedem até o último elo de uma longa cadeia de idéias. O acto proibido pelo "Super-ego" não se exterioriza como tal, mas consegue exteriorizar-se modificado, transformado, enganando a acção censora do "Super ego". Um exemplo simples ilustra bem:

Um animal no cio, à vista da fêmea, a ela se atira para a conjunção sexual. Num salão de baile, porém, o cavalheiro contenta-se com reproduzir, em forma análoga, no corpo-a-corpo e nos movimentos ritmados da dansa, o acto que realizaria, se tal não o impedisse o seu "Super-ego".

É a isso que se chama em psicanálise deslocamento. O acto julgado mau, contrário aos princípios da moral, da moral dominante no momento, passa a ter uma exteriorização permitida, consentânea com o mesmo meio. Obedece essa manifestação à lei do menor esfôrço, havendo o indivíduo poupado energia.

Transferência

A transferência tem muitos pontos de contacto com o deslocamento. Vejamos singelamente o que seja. Há o indivíduo, há o objecto para o qual o impulso tende realizar-se. Censurado o impulso em relação ao objecto, sôbre quem não se pode realizar, desvia-se o impulso para outro objecto não julgado proibido pela repressão censora do Super-ego.

Condensação

Na ânsia de se exteriorizar o impulso transforma-se, desloca-se. E também transfere-se, como vimos. E não é só. Transformado em imagens, pode dar-se a condensação de duas imagens que se transformam numa só, para melhor iludir a vigilância do Super-ego. Nos "lapsos" de linguagem é muito comum observarem-se êsses erros, essas condensações.

Dissociação

É o caso contrário de condensação. Em vez de se dar a conjunção de duas idéias numa idéia só, dá-se a divisão em duas idéias de uma única idéia.

Substituição

Dá-se a substituição quando há a troca de uma imagem censurada pelo Super-ego, por outra que se lhe associe, que não seja chocante com o meio ambiente. São os casos de transladação do sentido das palavras, tão comuns na gíria.

Sublimação

Chama-se sublimação ao desvio das energias sexuais para fins não sexuais. Por exemplo: o desvio do erotismo oral (bucal) para a música de sôpro; a tendência das crianças de mexerem nas fezes, para a modelação, e daí se transformarem em escultores, etc..

Desta forma as manifestações estéticas do homem são sublimações de energias da libido, desviadas para fins não sexuais, segundo a interpretação da psicanálise.

Assim tôda a cultura humana é fruto da libido reprimida e depois sublimada.

Demos, em síntese, a concepção psicanalista que oferece, contudo, variantes específicas, segundo os seguidores.

Outros aspectos dessa teoria são estudadas na "Noologia", onde podemos tratar, com os métodos da metafísica, os grandes temas da alma humana, que ultrapassam o âmbito da psicologia geral.

ARTIGO 3

TEORIA DA ASSIMILAÇÃO DE PIAGET

A organização biológica, e seu funcionamento, é prolongada pelo funcionamento da inteligência que, por sua vez, é uma actividade organizadora, que ultrapassa qualitativamente o campo biológico, pela elaboração e construção de novos esquemas, que atendem às necessidades humanas.

A concepção de Piaget é rica para a compreensão da teoria das tensões. Verifica êle que se as estructuras sucessivas, devidas à actividade intelectual, diferem entre si qualitativamente, obedecem, no entanto, às mesmas leis funcionais.

Assim, como já vimos, como há uma inteligência sensório-motriz, ao lado de uma inteligência intelectual pròpriamente dita, e de uma afectiva, podem ser elas comparadas entre si, sobretudo a sensório-motriz com a intelectual, reflectida, racional. Essa comparação aclara a análise que se possa fazer dos dois têrmos extremos.

O ser vivo, por exemplo, assimila o universo, o meio, ao mesmo tempo que a êle se acomoda, que são os períodos da adaptação biológica.

Tudo quanto responde à necessidade do organismo é matéria de assimilação, e a própria necessidade é expressão da actividade assimiladora.

Já o inorgânico não se adapta ao meio, mas se equilibra com o universo.

Êsse inorgânico, que está em nós, e em nós se activa, simboliza-se através de nossas acções, que buscam o equilíbrio de nossa actividade e de nossas fôrças.

Sabemos que a assimilação é a incorporação de uma realidade exterior qualquer a uma ou a outra parte do ciclo da organização.

Tudo o que responde a uma necessidade do organismo é matéria de assimilação; a própria necessidade é a actividade assimiladora como tal, mostra-nos Piaget.

Quanto às pressões exercidas pelo meio, sem que respondam a nenhuma necessidade, não dão elas lugar à assimilação, enquanto o organismo não se adaptou a elas, mas, como a adaptação consiste precisamente em transformar os constrangimentos em necessidades, tudo pode, afinal de contas, prestar-se a ser assimilado.

Partindo dessas premissas, Piaget mostra-nos que as funções de relação são, independentemente da vida psíquica que delas procede, fontes duplas da assimilação:

a) servem à assimilação geral do organismo, por ser o seu exercício indispensável à vida;

b) mas, cada uma de suas manifestações supõe uma assimilação particular, pois êsse exercício é sempre relativo a uma série de condições exteriores, que lhes são especiais.

E nesse contexto é que nasce a vida psicológica.

O desenvolvimento da inteligência prolonga êsse mecanismo, em vez de contradizê-lo.

Colocado no campo da intelectualidade, na polarização da racionalidade: a acomodação é a "experiência"; a assimilação, o acto do juízo enquanto une os conteúdos experimentais à forma lógica.

Conseqüentemente, julgar não é identificar, como se diz em geral, é *assimilar*, quer dizer, é incorporar um dado novo num esquema anterior, num sistema já elaborado de implicações. Dessa forma, a assimilação racional supõe sempre uma organização prévia.

Mas de onde vem essa organização? Da própria assimilação, pois qualquer conceito e qualquer relação exigem um juízo para constituir-se.

Se a interdependência dos juízos e dos conceitos demonstra assim a da assimilação e da própria organização, ela sublinha, ao

mesmo tempo, a natureza dessa interdependência; o juízo assimilador é o elemento activo do processo, cujo conceito organizador é o resultado.

Na medida em que o objectivo novo assemelha-se ao antigo, afirma Piaget, há recognição e, na medida em que difere, há generalização do esquema e acomodação.

Não se dá, assim, na assimilação racional, incorporação, como se dá na biológica.

O progresso da acomodação marca a objectividade crescente dos esquemas de assimilação.

Os objectos são assimilados por diversos esquemas ao mesmo tempo.

Mesmo sem coordenação com outros esquemas, prossegue mostrando Piaget, cada um dêles dá lugar a diferenciações expontâneas, mas permanecem pouco importantes, e é a infinita variedade das combinações possíveis, entre esquemas, que é o grande factor de diferenciação.

O progresso da acomodação é correlativo ao da assimilação; é na medida em que a coordenação dos esquemas impulsiona o sujeito a interessar-se na diversidade do real, que a acomodação diferencia os esquemas, e não em virtude de uma tendência imediata à acomodação.

"Essa coordenação e essa diferenciação dos esquemas são suficientes para dar conta da objectivação crescente da assimilação, sem que seja necessário romper a unidade dêsse processo para explicar a passagem da incorporação egocêntrica dos inícios ao juízo pròpriamente dito". (Piaget).

A experiência não é recepção simplesmente passiva; é acomodação activa, correlativa à assimilação.

Dessa forma, a inteligência é construção de relações e não sòmente identificação; a elaboração dos esquemas implica tanto uma lógica de relações como uma lógica de classes.

A coordenação dos esquemas de assimilação favorece o progresso da acomodação, e recìprocamente.

No plano sensòrio-motriz, a inteligência supõe uma união sempre estreita da experiência e da dedução, união da qual o

rigor e a fecundidade da razão serão um dia o duplo produto, afirma Piaget.

A rigor, as operações não resultam necessàriamente da identificação, mas de sua reciprocidade geral; a assimilação recíproca, que dá conta da coordenação dos esquemas, é, pois, o ponto de partida dessa reversibilidade das operações, a qual, em todos os níveis, aparece como o critério do rigor e da coerência.

ARTIGO 4

CRÍTICA À TEORIA DO TACTEAMENTO

Surgiu esta teoria após os trabalhos e observações de Jennings, que foram continuados por Thorndike.

Parte essa doutrina da aceitação de alguns princípios aprioristas, como o da actividade própria do sujeito, e de princípios empiristas, como o da adopção da boa solução, que depende, em última instância, da pressão do meio externo.

A adaptação do ser ao meio ambiente processa-se por métodos de tacteamento, por meio de ensaios e erros, em suma.

É ao sujeito que se deve a produção de ensaios, mas são êles fortuitos quanto ao objecto, e é devido a êste que se dá a selecção, segundo se ofereçam boas soluções.

Vê-se que para essa posição a actividade intelectual ou vital é independente do meio exterior, no tocante à sua origem, mas êste revela o valor do que se realiza, que é determinado pelo bom êxito.

O sujeito, assim, tacteia. E dos ensaios e erros, forma-se a inteligência.

A acomodação dos esquemas através de acomodações progressivas é o exemplo dêsse tacteamento, como, por ex., o da criança que abre a bôca para aumentar a abertura de uma caixa de fósforos, como mostra Piaget.

Em suma, os expositores da teoria do tacteamento nos revelam a actividade acomodadora dos esquemas, cuja história nos mostra as suas complicações sucessivas.

Há dois tacteamentos distintos:

1) actividade tacteante dirigida (que se confunde com a assimilação) tacteamento impuro; e

2) um tacteamento puro, que se efectiva ao acaso, com selecção de providências favoráveis.

Ora, nós sabemos que as tensões formam estructuras, cujos elementos internos se complicam mùtuamente (relação entre as partes e entre essas e o todo). Tôda tensão, no plano biológico, como no psicológico e social, forma um esquema que têm uma processo e, neste, um dos seus períodos é o da assimilação.

Essa implicação, já notava Claparede, "mergulha suas raízes nas camadas motrizes do ser. Poder-se-ia dizer que a vida implica a implicação".

Êsse traço de união entre a organização sensòrio-motriz e a implicação é a assimilação.

As acções proveitosas tendem assim a repetirem-se, que nada mais é que a assimilação reprodutora de Piaget.

O movimento não sistemático (tacteamento puro) já tem uma direção, pois busca algo. É uma acomodação dos esquemas anteriores em busca de assimilações.

Vê-se dessa forma que a teoria do tacteamento, na psicologia, enquadra-se perfeitamente dentro da "Teoria Geral das Tensões", que a inclui, e a explica como veremos naquela obra.